Philos

Education

Die Grundlage der Lotzeschen Religionsphilosophie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Hermann Bohner

aus Abokobi, Afrika.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Februar 1914.

THE LIBRARY OF THE
DEC 9 19..
UNIVERSITY ... INDIA

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1914.

196

Dekan: Professor Dr. Falckenberg.
Referent: Professor Dr. Hensel.

193
L91Y6

12Ap27

Dem Andenken
des Theologen D. Max Reischle.

53122

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign Alternates

https://archive.org/details/diegrundlagederl00bohn

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

1— 3. Schwierigkeiten.
4. Skizze des Gangs der Abhandlung.

Ausführung.

1— 3. Ausgangspunkt: Das individuelle Ich.
1. Historische Bedingungen.
2. Darstellung nach 3, 230; 1, 278 f.; r_1, 32—40; 3, 565 ff.
3. Einwand. Bedeutung des apriori nach L. 1874, 515 ff.

4—11. Das aposteriorische Moment als zumeist dargestellte Grundlage der L.schen Religionsphilosophie.
4. 5. Die Dinge und M.
6. Untersuchungen darüber (Cronheim, Wentscher, Neuendorff, Caspari, Koppelmann).
7. 8. Versuch einer Kritik; M ein Postulat.
9. Folgerungen aus dem formalen M nach 2, 48 ff.; gr. Mph. 406 ff.;
10. Wartenberg und Siebeck.
11. M an der menschlichen Persönlichkeit, an der Ethik orientiert.

12—14. Die beherrschende Stellung der „Ethik". (14 „der ganze Geist").

15—22. Religionsdefinitionen.
15. Welche Religion liegt der Definition zugrunde?
16. Das Organon des Glaubens abgewiesen.
17. 18. Religion als Werterlebnis; nötige Kritik des Denkens.
19. Religion als Tat.
20—22. Beurteilung.

3—41. Psychologische Ausführung.
23—27. Denken und Religion.
28. 29. Ästhetisches Fühlen und Religion.
30—39. Wollen und Religion.
30—31. Formales und materiales Moment.
34. Form der überragenden Wirklichkeit (Gott).
35. Das Böse.
36. Schranke der Abhandlung; vereinzelte Worte L.s.

37. Hinweis auf Windelband.
38. 39. Religion und Geschichte.
40. 41. Zusammenfassender Rückblick.
42—53. Metaphysische Ausführung.
42. Das formale M und sein Inhalt.
43—45. Die „Wahrheiten" und die Allmacht.
43. 44. Das Wahre.
45. Das Gute.
46—52. Gott und die Welt.
46. Schöpfung.
47. 48. Erhaltung; Wunder.
49—52. Regierung.
49. Gott und die Freiheit.
50. Ziel Gottes.
51. Übel; Menschheitsgedanke.
52. Gott und das Böse.
53. Abschluß.

Literaturverzeichnis.

(Einzelnen Titeln ist die Zitierweise in Klammern beigefügt.

Hermann Lotze, Metaphysik. Leipzig 1841. (kl. Mph.)

— Allgemeine Pathologie und Therapie. Leipzig 1842.

— Logik. Leipzig 1843. (kl. L. oder L. 1843.)

— Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens. Leipzig 1851.

— Medizinische Psychologie. Leipzig 1852.

— Mikrokosmus. 1. Aufl. Bd. 1 1856 (1_1), Bd. 2 1858 (2_1), Bd. 3 1864 (3), 2. Aufl. Bd. 1 1869 (1), Bd. 2 1869 (2), Bd. 3 1872 (3_2), 3. Aufl. Bd. 1 1876 (1_3), Bd. 2 1878 (2_3), Bd. 3 1880 (3_3).

— Streitschriften. Leipzig 1857. (Str.)

— Geschichte der Ästhetik in Deutschland. München 1868. (Gesch. d. Ästh.)

— System der Philosophie. Teil 1: Drei Bücher der Logik. Leipzig 1874. (gr. L. oder L. 1874.) — Teil 2: Drei Bücher der Metaphysik. Leipzig 1879. (gr. Mph. oder Mph. 1879.)

— Kleine Schriften. Leipzig 1885, 1886, 1891. (I, II, III.)

— Grundzüge der Psychologie. Leipzig 1881.

— Grundzüge der praktischen Philosophie. Leipzig 1882. (e)

— Grundzüge der Religionsphilosophie. 1. Aufl. 1882 (r_1), 2. Aufl. 1884 (r_2).

— Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie. 1883. (l)

— Grundzüge der Naturphilosophie. 1882.

— Grundzüge der Metaphysik. 1883. (m)

— Grundzüge der Ästhetik. 1884. (ae)

— Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. 1882. (g)

Max Wentscher, Hermann Lotze. Bd. 1. Heidelberg 1913. (W)

E. Rehnisch, Nekrolog. Abgedruckt in H. Lotze, Grundzüge der Ästhetik 1884.

R. Falckenberg, Hermann Lotze, Hallenser Vortrag. Zeitschr. f. Ph. u. phil. Kr. S. 150, 1913.

— L.s Zeitlehre. Zeitschr. f. Ph. u. phil. Kr. S. 105, 1895.

— Hermann Lotze. Teil 1: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen. Stuttgart 1901.

Edm. Pfleiderer, L.'s philosophische Weltanschauung. 2. Aufl. 1884.

O. Caspari, H. L. in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Breslau 1883.

W. Koppelmann, L.s Stellung zu Kants Kritizismus. Zeitschr. f. Ph. u. phil. Kr. S. 88, 1886.

E. Neuendorff, L.s Kausalitätslehre. Zeitschr. f. Ph. u. phil. Kr. S. 114_1, 1899.

Th. Simon, Widersprüche und Schwankungen in L.s Lehre von den Dingen. Zeitschr. für nr. Phil. S. 20, 1893.

— Leib und Seele bei Fechner und Lotze. Göttingen 1894.

O. Krebs, Der Wissenschaftsbegriff bei H. L. Zeitschr. für wiss. Phil. 1897.

E. v. Hartmann, L.s Philosophie. Leipzig 1888.

— Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie. Archiv für syst. Phil. II Bd. 9 S. 149—152.

G. Hartung, Hartmann und L. Philos. Monatsh. Bd. 21, 1885.

W. Lutoslawsky, Über L.s Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge. Zeitschr. für Ph. u. philos. Kritik S. 114_1 1899.

— Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung. Helsingfors 1898.

H. Cronheim, L.s Lehre von der Einheit der Dinge. Diss. 1910.

M. Wartenberg, Das Problem des Wirkens und der monistischen Weltanschauung, mit besonderer Beziehung auf L. Leipzig 1900.

H. Sommer, Drei Artikel in den Preußischen Jahrbüchern 1875, 1881.

— Dem Andenken L.s in Im neuen Reich 1881.

Th. Achelis, L.s praktische Philosophie in ihren Grundzügen. Philos. Monatshefte 1886.

K. Thieme, Der Primat der praktischen Vernunft bei Lotze. Diss. Leipzig 1889.

— Glauben und Wissen bei L. Leipzig 1888.

M. Wentscher, L.s Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung. Diss. Halle 1893.

M. Lohann, Die Gottesidee L.s. Diss. Marburg 1888.

G. v. Schultheiß, Die religionsphilosophischen Grundgedanken H. L.s. Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1885.

Otto Beeck, Zu L.s Religionsphilosophie. Prot. Kirchenzeitung für das ev. Deutschland 39. Jahrg. 1892.

L. Stähelin, Kant, Lotze, A. Ritschl. Leipzig 1888.

G. Schöneberg, Vergleichung der ersten drei Auflagen von L.s Mikrokosmus. Diss. Erlangen 1903.

G. Pape, L.s religiöse Weltanschauung. Diss. Erlangen 1899.

E. Reinhardt, L.s Stellung zur Offenbarung. Diss. Erlangen 1897.

Fr. Walter, Die religionsphilosophischen Grundgedanken H. L.s. Diss. Erlangen 1901.

G. Heumann, Das Verhältnis des Ewigen und Historischen in der Religionsphilosophie Kant und L.s Diss. Erlangen 1898.

F. Schäfer, L.s Lehre vom Absoluten. Diss. Erlangen 1895.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 7. Aufl. 1913.

W. Windelband, „Das Heilige" in „Präludien". 2. Aufl. 1903 S. 356—382.

W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1890/91.
— Allgem. Geschichte der Philosophie in „Kultur der Gegenwart". 1913.
H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893. S. 221 ff.
E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904.
— Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905.

Cl. Otto, H. L. über das Unbewußte. Diss. Erlangen 1900.
J. Stier, Das Unbewußte bei L. Diss. Erlangen 1896.
H. Pöhlmann, Die Erkenntnistheorie L. Diss. Erlangen 1897.
O. Frommel, Das Verhältnis von mechanischer und teleologischer Naturerklärung bei Kant und L. Diss. Erlangen 1898.

F. Überweg-M. Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Teil 4. S. 277 ff. Berlin 1902.

1.

Wer, wie der Verfasser, eine Darstellung der Religionsphilosophie Hermann Lotzes unternimmt, der begegnet unmittelbar zu Anfang seines Unternehmens der Schwierigkeit, daß L. selbst eine wissenschaftliche Bearbeitung seiner Religionsphilosophie nicht vergönnt war. Wohl begleitet den Philosophen von früher Jugend an eine gewisse idealistische Stimmung ästhetischer und auch ethisch-religiöser Art; sie äußert sich in seinen Gedichten; sie ist das Element, in dem er sich wohl fühlt; sie verdeutlicht sich zusehends in Gedanken, Fragen und Lösungen, wie es besonders M. Wentscher in seiner Lotze-Biographie (Bd. 1) sorgsam verfolgt hat; sie verdichtet sich bei ihm zu dem Zentralproblem der Wechselwirkung. Sie gestaltet sich sodann in dem Mikrokosmus den man Lotzes Lebenswerk nennt, zu einem überaus lebendigen Bilde der Ethik, Geschichts- und Religionsphilosophie.

2.

Und doch ist der Mikrokosmus keine wissenschaftliche Bearbeitung, sondern ein Werk, das schon um des ihm vorgesetzten Zweckes willen manches beiseite läßt, das zu einer wissenschaftlichen Behandlung unerläßlich ist. Überblickt man die Reihe der Lotzeschen Werke, so wird man leicht an diejenige der Werke Kants erinnert, dessen bedeutendsten Fortsetzer man Lotze genannt hat. Beide wenden sich zuerst den naturwissenschaftlichen, dann den erkenntnistheoretischen oder ontologischen, letztlich den ethisch-religiösen Problemen zu. Es gewinnt den Anschein, als sei Kant zur Krönung seines Lebenswerkes gelangt; in gewissem Umfange darf man dies behaupten: bedeutende ethische Werke liegen vor, und die Kritik der Urteilskraft bildet den Schlußstein des Baues. Allein schon diese letztere zeigt nicht mehr die Vollendung der

ersten Werke; das Hauptwerk der Religionsphilosophie aber bietet uns nicht die Lehre Kants; es trägt einen Kompromißcharakter, wie Troeltsch[1]) nachweist; hören wir vollends, daß Kant Jahre lang sich mit dem Gedanken einer umfassenden Anthropologie getragen hat, die die empirische Welt in reicher Fülle aufweisen sollte, daß aber das beginnende Alter im Verein mit anderen Motiven ihn daran gehindert haben, so erscheint eher L. als der vom Glücke Begünstigte, da er den von Kant und von ihm selbst lange gehegten Gedanken verwirklichte, wenn auch in populärerer Form. Wieviel wir freilich in Ethik, Geschichts- und Religionsphilosophie, zumal in der letzteren, nunmehr entbehren, zeigt sich leicht, wenn man die Diktate über Logik und Metaphysik mit dem ausgeführten System vergleicht und nun betrachtet, was uns an ethischen und religionsphilosophischen Werken L.s überkommen ist: ein nachgelassener, sehr klarer Aufsatz über die Prinzipien der Ethik, erschienen in „Nord und Süd" Bd. 21, 1882, eine Reihe von Rezensionen, sämtlich in den Kleinen Schriften enthalten, die Diktate über die praktische Philosophie (1. Aufl. 1882, aus dem SS. 1880; 2. Aufl. 1884) und über die Religionsphilosophie (2. Aufl. 1884 = SS. 1875; 3. Aufl. 1894 = SS. 1877; 1. Aufl. 1882 = WS. 1878/79), endlich eine kurze Ausführung in den Diktaten über Logik und Enzyklopädie der Philosophie (1883). Wenn nun auch ein Unterschied zwischen den Diktaten von 1875 und 1878/79 besteht — die metaphysische Grundlage ist prägnanter; ein neuntes und zehntes Kapitel kommt hinzu; der Schluß gewinnt eine feste Fassung[2]) —, so ist dieser Unterschied doch gering gegenüber dem den man von der Vollendung des 3. Teils hätte erwarten müssen. Und wenn auch L. seit dem SS. 1857[3]) praktische Philosophie und seit dem SS. 1858 Religionsphilosophie las, so darf von einer Veröffentlichung nachgeschriebener Vorlesungen nicht zuviel zu erwarten sein. Denn vielleicht ist Nachdruck darauf zu legen daß es L. nicht vergönnt war, das gesammelte Nachdenken diesem Stoffe zuzuwenden.

---

[1]) E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904.

[2]) r_1, 86.

[3]) W. 251 Anm. c. Die 1849 angekündigte Vorlesung fiel aus.

3.

Eine zweite Schwierigkeit sei sogleich beigefügt. L. liebte, ein Problem an der Stelle aufzunehmen, wo es die gewöhnliche Meinung und der Verlauf der Geschichte der Probleme bisher gelassen. War er ein Meister im Verstehen anderer, so pflegte er, wie E. Pfleiderer sagt, gleichsam „dialogisch den Wald der Probleme" mit dem Gegner „zu durchwandern",[1]) um auf diese Weise denselben zu verbessern, wobei er gerne des Gegners Redeweise aufnahm. So gelangte er erst am Ende der Diskussion zu einer gewissen umseitigen, oft sehr überraschenden Formulierung seiner Ansicht. „Er zeigt uns nicht", sagt Falckenberg, „den platonisch-fichteschen Charakter des kühnen Behauptens und zur Tat Aufrufens; er fällt unter den aristotelischen Denktypus des Überlegens und Untersuchens, des Hin- und Herwendens und die Sache von verschiedenen Seiten Beleuchtens... Er scheut den Abschluß".[2]) Und was eine in seinem Wesen begründete, von seinem Denken gerechtfertigte Gewohnheit nahelegte, begünstigte in unserm Falle vielleicht der Mangel an Zeit, den wir bei den hohen und mannigfachen [3]) Anforderungen seines Amtes nnd bei der Veröffentlichung zahlreicher, sorgfältig erwogener, umfangreicher Werke nicht verwunderlich finden. So machten ihm Schultheiß [4]) und Veeck [5]) den Vorwurf, er halte sich in der Religionsphilosophie zu eng an die Dogmatik seiner Zeit. Bis zu welchem äußeren oder inneren Grade dies auch geschehen ist, so ist zweifellos, daß er ihr selbständig gegenüberstand und in eigener, neuer Weise auf die protestantischen Theologen seiner Zeit eingewirkt hat, wobei wiederum charakteristisch ist, daß sie sich nur frei an ihn angelehnt haben.

---

[1]) Edm. Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen 1882.

[2]) R. Falckenberg, Herm. Lotze. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. 150, 1913.

[3]) E. Rehnisch, Nekrolog, abgedruckt in den Diktaten zur Ästhetik 1884.

[4]) G. v. Schultheiß, Die religionsphilos. Grundgedanken H. L.s Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1885.

[5]) Otto Veeck, Zu L.s Religionsphilosophie. Prot Kirchenztg. f. d. ev. Deutschland 39. Jahrg. 1892.

4.

Was nun den Gang unserer Abhandlung betrifft, so gehen wir von jenem Fundamentalsatze aus, den sowohl die 1. Aufl. des Mikrokosmus [1]) als die große Metaphysik [2]) ausspricht. Zwei Punkte erklärt hier L. für unaufhebbar, das Dasein geistiger Wesen und die Einheit des wahrhaft Seienden. Demgemäß gehen wir von dem endlichen, persönlichen Geiste aus, von dem Ich, und indem wir sofort auf L.s Einwurf gegen einen solchen Ausgangspunkt achten, werden wir zu einer Erklärung des apriori des Denkens getrieben. L.s Forderung gemäß wenden wir uns sodann allererst jenem aposteriori zu, das L. in den Vorlesungen über Religionsphilosophie als die breite Basis derselben hinzustellen pflegte. Schritt für Schritt führt uns diese Erörterung zur „Ethik" zurück. Ein kurzer Überblick zeigt die beherrschende Stellung der „Ethik" in L.s Werken. An diesem Punkte angelangt, erhebt sich unmittelbar die Kernfrage der Untersuchung: Was ist nun Religion? und in welcher Beziehung steht sie zu der „Natur" des endlichen Geistes, zur „Ethik"? Und hier erscheint uns nun die Darstellung an Klarheit zu gewinnen, wenn sie sich ohne Umschweif den Definitionen der Religion zuwendet, die einen von L. sehr hellbeleuchteten Punkt bilden, um erst dann das gesamte Geistesleben in Denken, Fühlen, Wollen zu verfolgen, bis im Gedanken des Heiligen und Seligen der Herzpunkt der Religion gefunden ist. Demgegenüber kann endlich die Ausführung der metaphysischen Religionsphilosophie, die, die ersten Erörterungen über M ergänzend, die Untersuchung abschließt, sich um so kürzer fassen, als nicht nur L. mit umfassender Klarheit diese metaphysische Seite dargelegt hat, sondern auch zahlreiche Arbeiten gerade dies Gebiet behandelt haben.

---

[1]) 3_1, 316.

[2]) gr. Mph. 186.

1.

Wie die Philosophie Kants ihren Zielpunkt in dem göttlichen Geiste hat als der Vernunft, „die mit ihren Formen zugleich den Inhalt erzeugt und in diesem ihre eigene Lebensordnung verwirklicht, als intellektuelle Anschauung oder intuitiver Verstand",[1]) so auch diejenige Lotzes. „Die philosophischen Hauptgedanken L.s sind konstitutive Momente seines Gottesbegriffs, in welchem sie zusammenlaufen wie die Radien eines und desselben Kreises im Mittelpunkte."[2]) Wir aber, wir stehen „weder mit unserem Erkennen noch mit unserem Handeln in jenem stillen Mittelpunkte der Welt, sondern in den äußersten Verzweigungen ihres Baus (1,452; fast wörtlich gr. L. 10; cf. Med. Ps. 25; 1,409/10; 3,203); „die Höhen der Wirklichkeit verlieren sich im Nebel für unsern Blick" (3,194). Kaum ein Philosoph hat so beredt die endliche, terrestrische Stellung des Menschen als concretum und Individuum gezeigt wie der Verfasser des Mikrokosmus. Bleiben wir bei Kant und trotz Klarstellungen bei Fichte in einiger Unklarheit über das Subjekt der Philosophie, so verlangt L. gerade die genaue Spezifikation (II 310) und wehrt andrerseits ein bloßes cogitare ab, das cogito in Schutz nehmend (II 373). Es ist das individuelle Ich, das hier philosophiert, und es nimmt nicht wunder, wenn W. Lutoslawsky[3]) an der Hand einer Kritik der L.schen Philosophie zu völligem Individualismus gelangt, so ferne L. dem auch in der Tat steht. Denn freilich müssen wir, um nicht mißverstanden zu werden, sogleich beifügen, daß das indi-

---

[1]) W. Windelband, Lehrb. der Geschichte der Phil. 1890/91.

[2]) M. Lohann, Die Gottesidee Ls., Marburger Diss. 1888, S. 5.

[3]) W. Lutoslawsky, über Ls. Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge. Zeitschr. f. Phil. u. ph. Kr. 104, 1899; über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung, Helsingfors 1898.

viduelle Ich nicht der gewöhnliche, nicht der historische fruchtbare Ausgangspunkt der Philosophie L.s war. Aber indem wir den Gedanken des Ich wie den des individuellen betonen, gehen auch wir nicht fehl. Und eben das scheint uns anfangs nicht unfruchtbar, den endlichen Geist als Ausgangspunkt einer Philosophie aufzuweisen, deren Ende die absolute Persönlichkeit ist und deren Mitte eine Fülle reichster und individuellster Natur- und Geschichtsbetrachtungen birgt. Überall treffen wir hier das Erbe Herders, dessen stille und tiefe Einwirkungen auf alle Disziplinen der Wissenschaft neuerdings immer völliger hervortreten. Überall treffen wir hier gegenüber allem kühlen Rationalismus Goethes „Seelenwärme, Herzenswärme, Mittelpunkt"![1]) Überall das feine, sich „einfühlende" Verständnis der Romantiker, durch deren Schule L. selbst gegangen war. Erst wer einmal mit dem Verfasser des Mikrokosmus durch die Reihe der organischen Bildungen gewandert ist, bis zu jenem Punkte, da der Mensch irgendwo an der Erdrinde, vielleicht mehrmals, entstand,[2]) wer die Geschichte des Menschen von niederster Stufe bis zur ausgeprägtesten Individualität unsres Heute durchlaufen hat, wer sich selbst in seinen tausendfältigen Beziehungen zur Wirklichkeit erkennt und fühlt, nur der versteht die Bedeutsamkeit seines Ichs als Ausgangspunkt.

2.

„Nur das eigene Dasein", sagt Lotze (3, 230), „ist uns durch unmittelbares Bewußtsein gegeben." Doch ist es nicht so, „daß wir das, was wir sind, in einer deutlichen Vorstellung abgebildet von Anfang an vor uns sahen. Kommen wir doch, durch alle Bildung des Lebens und durch alle Aufmerksamkeit absichtlichen Nachsinnens unterstützt, nie zu dieser vollkommenen Erkenntnis vor deren erschöpfender Auskunft alle weiteren Fragen nach der eigentlichen Natur unseres Wesens verstummten. Niemals zeigt unser Bewußtsein uns dies Bild als ein gefundenes; nur hingewiesen werden wir auf einen mehr oder minder dunklen Punkt,

[1]) Goethe, Der Wanderer.
[2]) gr. Mph. 466.

in dem das liege, was wir als unser Ich suchen. Aber daß wir es eben suchen können, daß wir dies so unvollständig Erkannte doch mit der entschiedensten Lebhaftigkeit immer von der Außenwelt trennen, diesen Trieb können wir nicht verstehen, ohne ihn als unabhängig von den Umständen zu denken, welche die fortschreitende Vervollkommnung unseres Wissens um uns selbst bedingen. Wie kommen wir also dazu, die Mannigfaltigkeit alles Vorstellbaren in diese zwei Teile zu scheiden, das eine Ich und ihm gegenüber die unzählbare Fülle alles übrigen? Unterscheiden wir uns von der Welt, so ist es nicht ein Unterscheiden, dem ähnlich, durch welches wir zwei andere Gegenstände auseinanderhalten; dieser Gegensatz vielmehr . . . erscheint uns nach Sinn und Größe als ein unbedingter und unvergleichbar mit allen übrigen" (1, 278 f; cf. r_1, 32—40). Wendet man ein, dies sei sehr natürlich, biete doch das Ich den völlig einzigen Fall der Identität des Denkenden und des Gedachten, so entgegnet L.: Dies ist nur der Charakter der Ichheit, aber nie der meines Ich. Keine noch so vervollkommnete Einsicht in das Wesen des Ich gibt mir jenen unendlichen Wert der Zurückbeziehung aller Erkenntnis auf mein Ich (1, 279). „Wie reich oder wie ärmlich die Vorstellung der Seele von sich selbst ist, . . . völlig unabhängig davon ist die Lebhaftigkeit und Innigkeit", mit welcher dieser Wert gefühlt wird (1, 281). „Der getretene Wurm, der sich im Schmerze krümmt, unterscheidet sein eignes Leiden gewiß von der übrigen Welt, obgleich er weder sein Ich noch die Natur der Außenwelt begreifen mag. Aber die vollendete Intelligenz eines Engels, fehlte ihr jenes Gefühl, würde wohl scharfe Anschauungen des verborgensten Wesens der Seele und der Dinge entwickeln und in lichter Klarheit die Erscheinung ihrer eigenen inneren Selbstbespiegelung beobachten, aber sie würde nie erfahren, warum sie auf ihren Unterschied von der übrigen Welt jemals einen größeren Wert legen sollte, als auf die zahlreichen Verschiedenheiten der Dinge überhaupt die sich ihrer Erkenntnis ebense darbieten" (1, 281). Weitere Ausführungen (3, 565 ff.) wenden sich gegen den Einwurf: Ich sei nicht denkbar außerhalb des Gegensatzes zu einem Nicht-Ich. Schon die Sprache, sagt L., der im Mikrokosmus wie in der großen Logik 1874 den philo-

sophischen Gehalt der Sprache, vielleicht als der erste, so umfassend dargelegt hat — schon die Sprache habe nur dem Ich einen eignen Namen gegeben; so sei der Inhalt nicht gegenseitig bestimmt. Letztlich formuliert er seine Ansicht dahin: Denkbar sei Ich nur in Beziehung auf Nicht-Ich, aber zuvor sei es außer jeder Beziehung erlebbar (3, 568).

3.

Und doch wendet sich L. mit gewisser Heftigkeit gegen diesen Ausgangspunkt, den er bis auf Augustin, ja auf Sokrates zurückverfolgt. Allzuoft habe man dabei geirrt. Er verwirft Descartes' cogito, ergo sum;[1]) das Fruchtbare, das in dem Ich sich verberge, habe Descartes übersehen; erst Kant habe es verwandt. In negativer Hinsicht sei zu sagen: wie auch immer unser Erkennen und Erleben sei, subjektiv werde es immer sein, immer eine Reaktion unserer Subjektnatur. Diese Subjektivität sage nichts gegen, nichts für eine Außenwelt. Positiv aber sei Descartes' Satz eine Abstraktion, d. h. eine logische Form, die von allem Inhalte der cogitatio absehe. Dieser Inhalt, diese „Kombination der Veranlassungen, die uns zur Ausübung unserer aprioriischen Fähigkeiten gegeben werden und die sich von Person zu Person ändert und niemals also in der allgemeinen Natur unseres Geistes begründet sein kann",[2]) diese sei gerade das Ursprüngliche, das Einzige, woraus wir folgern können, was wir denken sollen oder müssen. Möge der Realismus, der wie die gewöhnliche Meinung eine Welt von Dingen außer uns annimmt, oder möge der Idealismus, der sie nur als Erscheinung in allen Geistern annimmt, recht haben — immer bleibe ein aposteriorisches Element, eine Beziehung von Wirklichkeit zu Wirklichkeit.

4.

Wollen wir einen Begriff oder eine Idee Gottes finden, immer müssen wir uns diesem aposteriori zuwenden. Dies pflegte nun auch L. in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie

[1]) L. 1874, 515 f.
[2]) L. 1874, 523.

regelmäßig zu tun. Nach einer prinzipiellen Einleitung stellte er dieses aposteriorische Element gleichsam als breite Basis aller Erörterungen hin. Auch wir können nicht umhin, diesen so oft[1]) in klassischer Schärfe entwickelten Gedankengang in Kürze zu wiederholen.

Wirklichkeit nennen wir dies aposteriori. Was ist Wirklichkeit? Wirklichkeit ist, wodurch sich unterscheidet ein seiendes Ding von einem nichtseienden, ein geschehendes Ereignis von einem nichtgeschehenden, ein bestehendes Verhältnis von einem nichtbestehenden. Mögen wir es später umfassender zu bezeichnen vermögen; zunächst verstehen wir alle nichts weiter darunter. Sagt man: Wirklichkeit sei schlechthiniges Sein, so redet man schon in Abstraktion; schon die verbale Form könnte es sagen. Nur Subjekte sind. Doch auch das genügt nicht. Irgendwo, irgendwann, irgendwie müssen die Subjekte sein. Sie müssen in Beziehungen stehen. Höben wir die Beziehungen auf, so hätte ihr „Sein" keinen Sinn mehr, schlüge in ein Nichts um, wie es Hegel konstruierte. Wirklichkeitsgetreuer ist schon die Ansicht, von der die Physik auszugehen pflegt, indem sie von veränderlichen Beziehungen zwischen unveränderlichen Atomen spricht. So hatte Herbart das Ding eine einfache qualitas genannt und von zufälligen Ansichten gesprochen, die in der beobachtenden Seele den Schein der Veränderung hervorrufen. In einem unermüdlich auf Herbart eingehenden Dialoge sucht L. Herbart zu verbessern, indem er ihm nachweist: in Herbarts Welt geschehe nichts, und so stark sei selbst in Herbart die unmittelbare Gewißheit, daß etwas geschehe — daß er das Geschehen doch wiederum, wenn auch als Schein, einführen müsse; demzufolge stelle er eine Psychologie auf, die der eigenen Ontologie stracks zuwiderlaufe. Zweifellos müsse man von der Veränderung ausgehen als einer Tatsache, die von allem bloß denkbaren Inhalt nur bildlich aussagbar ist und die andrerseits die Formen der Wirklichkeit vollständig beherrscht. Herbarts qualitas könne sich nicht verändern; rot wird nie blau, sondern ein rotes Ding wird blau, indem das Rote des Dings verschwindet, das Blaue erscheint. Denken wir doch alle längst in der Sprache so!

---

[1]) r_1 r_2 capp. 2 u. 3; m capp. 1—5; 3, 453 ff. Mph. 1879 1. Buch.

So wollen wir also dies sagen, daß in der Veränderung das Ding A die Zustände a_1 a_2 a_3 ... durchläuft und doch dabei das Ding A bleibt, die Einheit in der Vielheit! — Aber gibt es das? — Wollten wir doch eben nur feststellen, was wir wirklich denken, antwortet L. ruhig, den überraschten Gegner mit sich fortführend. Wohl gibt es eine solche Einheit in der Vielheit der Zustände; es ist das Sicherste aller Erkenntnisse, es ist mein Ich. Die Seele ist keine einfache qualitas, sondern qualitas unius characteris, und dieser Charakter haftet keinem Realitätsstoffe an, sondern eben die Einheit seiner Zustände und Eigenschaften ist das Wesen der Seele selbst. Aber dürfen wir diese Analogie auf die Dinge anwenden? Wollen wir Dinge annehmen, so müssen wir sie anwenden; wollen wir sie nicht anwenden, so müssen wir die Dinge als für sich seiende aufgeben. L. selbst hat zwischen diesen Anschauungen geschwankt.

5.

Aber nun sprachen wir ja nicht von einem einzelnen Dinge, sondern von vielen; sie standen in Beziehungen zueinander; Ereignisse, die geschehen, konnten auch nur an oder in ihnen geschehen. Hatte uns zuvor das Problem des Dings und der Substanz beschäftigt, so nunmehr das des Zusammens, der Kausalität. Die gewöhnliche Meinung fühlt sich, wenn sie vom Wirken der Dinge aufeinander redet, von keiner Schwierigkeit gedrückt. Dem ernsten Nachdenken ist es voller Rätsel und Wunder. Denn was ist das eigentlich, das von a zu b, von b zu a übergeht? Eine Eigenschaft? Wessen Eigenschaft ist sie denn im Augenblicke, da sie übergeht und zwischen a und b ist? Nur ein Subjekt hat Eigenschaften. „Eine Kraft ist es", so suchen wir zu verbessern. Doch hier verführt uns erst recht die Leichtigkeit des sprachlichen Ausdrucks. Sehen wir bei einer Bedingung C eine Veränderung von a und b, so sagen wir, solange C nicht vorhanden ist, seien in a und b Kräfte latent. Das ist aber keine Beobachtung mehr, sondern lediglich eine Abstraktion, wenn auch eine sehr nützliche. Und wessen Kraft sollte es sein im Augenblicke des Übergehens? In einer ausführlichen Untersuchung in der großen Metaphysik S. 343—352 weist L. nach, daß sowohl die gewöhn-

liche Meinung als Kant unter „Kraft“ mehr verstehe als das Wort sage. Tätigkeit eines Subjektes verstünden jene darunter. Auch der Okkasionalismus, so oft er auch folgerichtig in der Geschichte der Philosophie erschien, gibt keine einhellige Lösung, verdoppelt die Schwierigkeit oder bricht die Erklärung agnostisch ab. Auch eine Untersuchung der Beziehung C fördert uns nicht. Denn wie sollte die Beziehung wirksam sein? Nur ein Wirken in den Dingen, ein Merken und Erleiden, könnte wirklich erklären. Verfolgen wir diesen Gedanken, so führt er uns zu der Annahme einer ununterbrochenen unendlichen Wechselwirkung zwischen unendlich vielen Dingen. Mögen wir aber unsere Ansicht wenden, wie wir wollen, immer bleiben wir bei einem transeunten Wirken stehen, das uns unerklärlich ist. Diese Schwierigkeiten hier zu verfolgen, würde zu weit führen. Kurz, nur ein immanentes Wirken ist für uns eine Erklärung; denn dieses erleben wir, obwohl es uns theoretisch unfaßbar bleibt. Und so wird jegliches Zusammen der Dinge nur dadurch für uns verständlich, daß wir es als Zustände einer Einheit fassen, die L. zumeist mit M bezeichnet. a und b sind nur „Modifikationen“ dieses M, ihre gegenseitigen Wirkungen nur Zustandsveränderungen dieses einen M. Der Mikrokosmus hebt darum das Fürsichsein der Dinge nicht notwendig auf; die große Metaphysik dagegen läßt nur zwei Punkte als unaufheblich bestehen: Das Dasein geistiger Wesen wie wir und die Einheit des wahrhaft Seienden (186).

6.

Eine Fülle von Anregungen und Fragen liegen in diesen Ausführungen. Mit besonderer Vorliebe haben sich die Untersuchungen diesem Teil der Lotzeschen Lehre zugewandt. Cronheim[1]) untersucht die Motive, die L. bestimmt haben; sodann wendet er sich gegen Wentscher,[2]) der L.s Gedanken erkenntnistheoretisch deute; L. stehe dabei nicht auf einem transzendentalen Standort, sondern ontologisch-metaphysisch sei seine

[1]) Cronheim, L.s Lehre von der Einheit der Dinge, 1. Teil der Abhandlung. Diss. Erl. 1910.

[2]) M. Wentscher, Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphys. Begründung. Diss. Halle 1893.

Lehre zu fassen. Dabei sei an der Gleichwertigkeit der beiden Reihen festzuhalten: Das Zusammen verlange unselbständige, die Veränderung selbständige Dinge; die Resultante sei „relativ selbständige Dinge"; hinzu komme der Ethizismus L.s, der sich besonders 1879 äußere. Neuendorff[1]) hat in überaus sorgfältiger Weise die gesamte Kausalitätslehre L.s behandelt; darf man Wentschers L.-Biographie folgen, so hat er die werdenden und oft noch unausgesprochenen Gedanken unseres Philosophen zu wenig in Betracht gezogen, weshalb gerade in den früheren Schriften L.s Auffassung bei Wentscher eine durchaus andere erscheint als bei Neuendorff. Dieser hat L.s Gedanken in eine Antinomie gekleidet.[2]) Unbestreitbar gibt es Wechselwirkung. a) Möglich ist sie nur durch Pluralismus; b) Erklärung findet sie nur durch Monismus. Beide Reihen seien festzuhalten; darum sei gegenüber Simon[3]) folgendes die Bezeichnung der L.schen „Dinge": In Beziehung stehen und auch für sich sein. Caspari[4]) hat uns L.s Gesamtentwicklung in diesem Punkte sehr klar und m. E. sehr treffend gekennzeichent: das Reale ist „eiserner Bestand" der L.schen Philosophie; dies führe konsequent zu Pluralismus. Was L. aber über Herbart hinaushebe, sei das zweite Moment, dem L. wie keinem anderen sein Denken zugewandt habe: Seele und Seelenleben. Dies stütze einerseits einen Apriorismus, dem er, geleitet durch eine korrekte Auffassung Kants, in strenger Weise ergeben gewesen sei; so gelange er andererseits zu einem abschließenden Monismus. Caspari billigt sodann die ethisch-praktische Fundamentierung als Konsequenz eines richtigen Gesamtüberblicks über Kant. So führt die Bestimmung des Geistes hier L. dem Zielpunkte seiner Lehre zu. — Einzig von der „Kritik der reinen Vernunft" ausgehend legt Koppelmann[5]) das Verhältnis L.s zu Kant dar. Es ist hier

---

[1]) E. Neuendorff, L.s Kausalitätslehre. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. 114, 1, 1899.

[2]) Neuendorff 121 ff.

[3]) Th. Simon, Widersprüche und Schwankungen in L.s Lehre von den Dingen. Zeitschr. f. ex. Phil. 20, 1893.

[4]) O. Caspari, H. L. in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Gesch. der Phil., Breslau 1883, 3. Kap.

[5]) W. Koppelmann, Lotzes Stellung zu Kants Kritizismus. Zeischschr. f. Phil. u. phil. Kr. 1886. III. „Zur transz. Analytik".

nicht der Ort, ausführlich darauf einzugehen. Koppelmann greift L. an einem zentralen Punkte an: mit jenem Zutrauen der Vernunft zu sich selbst falle L. in den vorkantischen Standpunkt zurück; er sucht nun L.s Entwicklung an der Hand naheliegender Gedanken Kants zu erklären: drei Bedingungen ergäben sich bei der Vereinigung der empirischen Data zu einem zeitlichen Ganzen, wie es die Einheit des Bewußtseins mit sich bringe: 1. ein bleibendes Subjekt = Substanz in der Erscheinung = Substrate der Zeitbestimmungen, 2. jeder anhebende Zustand setze etwas voraus, woraus es nach einer Regel folge; dies führe 3. zu einer Zusammenfassung zu Einem Ganzen; das Bleibende sei also der Zusammenhang, nicht die Objekte oder Substanzen. Da nun Koppelmann weder von dem individuellen Ich ausgeht noch, was letztlich dasselbe ist, die „Ethik" in Betracht zieht, so scheint er jene von Cronheim, Neuendorff und Caspari hervorgehobene Doppeltheit der Reihe nicht würdigen zu können.

7.

So einleuchtend nun die scharfsinnigen Erörterungen L.s über die Einheit der Dinge sind, so gewinnend sie im weiteren Verlaufe werden, so beschleicht uns doch die Frage: Ist dieser Abschluß der Ontologie noch auf dem Gebiete der „theoretischen Vernunft" erreicht? Ist dieses M ein Postulat oder ist es mehr? Gelingt der neue kosmologische Beweis?

Lohanns[1]) Äußerungen über diesen speziellen Punkt erscheinen uns zu vielfältig. Er nennt den Gottesbegriff einen „Inbegriff aller möglichen Bestimmungen der realen Dinge", einen „bloßen Gedanken der absoluten Totalität der Bedingungen der Erfahrung", „den hypothetischen Abschluß eines Systems philosophischer Überzeugungen und Glaubenssätze", „eine bloße Idee", die „höchste synthetische Einheit" der Vernunft usf. Richtig sagt er wohl: Wir haben kein Wissen von Gott (bei L.), weil von Gott kein kongruierender Gegenstand in der empirischen Anschauung gegeben werden kann. Bei Erörterung der Gültigkeit der Verstandes-

[1]) Max Lohann, Die Gottesidee L.s., Marburger Diss. 1888, S. 47 f., besonders S. 49–50.

kategorien Kants sagt L. nämlich[1]: Man könne nicht so schließen wenn Erfahrung in Kants Sinne (als Vorstellung des Zusammenhangs aller Dinge nach allgemeinen Gesetze) möglich sein soll, so ist sie bloß unter Voraussetzung der Gültigkeit der Verstandeskategorien in bezug auf ihren Inhalt möglich; „nun aber ist Erfahrung wirklich, folglich gelten die Verstandesgrundsätze". Eben diesen Untersatz: „Erfahrung als Zusammenhang aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen ist wirklich", findet L. unzulässig.[2] Denn „ein Zusammenhang aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen ist eine bloße Vermutung, die wir hegen und für gewiß halten (warum s. später!); tatsächlich aber ist es noch gar nicht bewiesen, daß sie überall zutreffe, vielmehr liegen noch sehr viele Gebiete des Wissens vor uns, und wir wissen empirisch weder, welche Ursachen z. B., oder ob überhaupt Ursachen in ihnen nach Gesetzen wirksam sind".[2] Erinnern wir uns ferner der zahlreichen Äußerungen L.s darüber, daß es uns nicht gelinge, die empirischen Reihen abzuschließen, den Mechanismus zu vollenden,[3] daß es überall darauf ankomme, Macht und Geltung der Erfahrungsgrundsätze erst zu erweisen,[4] so erscheint uns L.s formales M als Zielpunkt, eine regulative Idee, für ein Denken, abgelöst von seiner Basis, ein reines Postulat, von dem alle jene Sätze Kants transzendentaler Dialektik gelten würden, die Koppelmann hervorhebt.

8.

Erinnern wir uns an die Ausführungen in § 2 der Diktate zur Religionsphilosophie beider Auflagen, welche sagen, daß die Wissenschaft in hypothetischen, die Religion in assertorischen Urteilen verlaufe, so ist dies M ein hypothetisches Urteil, das erst ausgesagt werden kann auf Grund eines assertorischen. Einen ähnlichen Aufschluß erteilt der Abschluß der Ontologie in der

---

[1] g 24 f.

[2] Wenn Koppelmann von L. verlangt, er müsse statt „wirklich" „notwendig" setzen, so stimmt L. damit überein, aber in anderem Sinne, als Koppelmann will. Darüber sogleich s. o.

[3] g 25 (SS. 1879).

[4] Gesch. d. Ästh. 38; 3, 546; 3, 550 Z. 16.

großen Metaphysik. „Solange wir von M nur die Leistung fordern, die nämlich, die begründende Einheit alles Weltinhalts zu sein, solange läßt sich aus diesen Gedanken nur eine Reihe allgemeiner und abstrakter Folgerungen ableiten."[1] Nachdem diese Folgerungen genannt sind, fährt L.[1] fort: „Der gemeinsame Sinn dieser Sätze ... ist eigentlich die Leugnung jedes aller Erfahrung vorangehenden Erkennens, viel weitergehend und allerdings in anderem Sinne als nach den Meinungen, die sehr gern uns diese Verzichtleistung zumuten".[1] L. erläutert diesen Schlußsatz, auf Bestrebungen der Philosophie und Naturwissenschaft hinweisend, die von dem Vorurteile leben: unabhängig von dem Inhalte der in dieser Welt M = M verwirklicht ist, gebe es gewisse Gesetze, die allen überhaupt zu irgendeiner Welt, z. B. N = N, zu verknüpfenden Elementen „selbstverständlich" (!) zukommen. Dem hält er entgegen, sichtlich dabei den tieferen Grund seiner philosophischen Überzeugung hervorkehrend, daß die Welt M ist und wir die denkenden Geister in ihr sind, in einer Stellung, welche uns anzuweisen M durch seine „Natur" als M veranlaßt war. „Zu dieser Stellung passen auch die allgemeinen Verfahrungsweisen unseres Denkens, durch welche wir zu dem kommen *sollen*,[2] was wir Erkenntnis der übrigen Welt nennen."[3] Man beachte zunächst die Hervorhebung unserer Stellung inmitten der Wirklichkeit und als dann diejenige des ethischen Moments, des Sollens.

9.

Ehe wir diesem letzteren Gedanken eingehender folgen, seien jene Folgerungen erwähnt, die L. aus dem formalen Charakter des M glaubt ableiten zu dürfen (2, 48 ff.). So beschränkt diese seien, so seien sie doch „erlaubt"; doch gingen sie weit über die Erfahrung hinaus. Erstens entspringt aus M keine zufällig unbestimmte Vielheit, vielmehr sei M ein „abgeschlossenes System", eine geschlossene Formel, deren jedes Glied die Summe

[1] gr. Mph. 165.
[2] „sollen" ist von mir hervorgehoben.
[3] gr. Mph. 167.

aller übrigen zu einem vollständigen Ausdruck des gemeinsamen Grundes aller ergänzt" (2, 48); durch sie sei der Gesamtbetrag jedes einzelnen Elements und die Zerstreuung seiner Teile im Raume bestimmt, jedoch sei weder eine Ordnung irgendwelcher Art noch eine Begrenzung oder Nichtbegrenzung daraus zu entscheiden. Zweitens sei die Welt keine ruhende; ihre Einheit müsse sich daher in der ablaufenden Reihe erhalten; jeder Querschnitt sozusagen muß = M sein (2, 50). So wie in jedem abgeschlossenen Organismus die Verrückung eines Atoms den Bestand des ganzen ändere und störe, so müsse M die Reizbarkeit besitzen, in stetiger, unabgebrochener Wirksamkeit jede Ablenkung oder Störung im Entstehen zu kompensieren (2, 50/51). Ausführlich beschäftigt sich die große Metaphysik mit der formalen Organisation des M. Nachdem schon der Mikrokosmus in seinem dritten Bande Gott zugesprochen hatte, Neues zu schaffen (3, 62 u.), wendet sich L. hier[1]) in ähnlicher Tendenz dem Problem der Unveränderlichkeit und Unverlierbarkeit der Masse zu. Über die Geltung dieses Satzes, sagt L., entscheide zuletzt die Ansicht von dem Wesen des Bedingungszusammenhangs. Es sei eine natürliche Verlockung, aber keine Denknotwendigkeit, anzunehmen, daß dieses M wenigstens ein unvermehrbarer Bestand von Realität sei, der nur die Formen seiner Erscheinung wechsle. Quantitative Bestimmungen hätten Geltung nur innerhalb der aus dem Sinne von M entsprungenen Vorgänge. Zugrunde liege kein Quantum. Nichts hindere vielmehr, daß nach den Erfordernissen der Idee, die sich verwirklichen will, die eine Periode des Weltlaufs eine größere, die andere eine geringere Anzahl wirksamer Elemente bedarf, und daß gleichzeitig jedem Gliede der größeren Menge auch eine größere Intensität seiner Wechselwirkung mit anderen gehört. „Dann würde die Geschichte der Natur einer Melodie gleichen, die nicht mit einförmiger Stärke des Tons fortfließt, sondern ihre Anschwellungen und Schwebungen würde sie haben, die nicht aus nichts und auch nicht aus einander, sondern jede an ihrem Orte aus der Konsequenz des Ganzen entsprängen. Ich habe nicht die Absicht, zu behaupten, daß es

[1]) gr. Mph. 406 ff.

so sei";[1]) aber gemäß einem Sinne der höchsten Idee sei es denkbar. „Der Philosophie steht es an, immer auch an die Beschränktheit des Weltausschnittes, den wir übersehen, und an das Dasein des umfassenden Ganzen zu erinnern, das wir freilich nicht zum Gegenstand positiver Erkenntnis machen können."[2]) Ähnlich wird nun über die Summe der Bewegung und über das Gesetz der Erhaltung der Kraft geurteilt; das Studium der Empirie, der occasiones als Aufgabe der Naturwissenschaft bezeichnet.[3]) Diese Konsequenzen L.s sind oft, besonders von Hartmann[4]) scharf angegriffen worden. In der Tat vermag L. selbst die Folgerungen aus der Natur des M nicht ohne Rücksicht auf die „Idee" zu geben. Die Metaphysik ruht auf der „Ethik".

Betrachten wir noch 2, 294 f. L. redet hier von überzeugungskräftigen Sätzen, die bei genauerem Zusehen aus ganz verschiedenen Quellen stammen. Nur sehr wenige seien dergestalt von allem bestimmten Inhalt der Erfahrung unabhängig, daß sie uns als notwendige Gesetze . . ., als unerläßliche Bedingungen der Denkbarkeit von allem erscheinen. Andere seien erst an dem Kriterium der Undenkbarkeit ihres Gegenteils zu prüfen; ästhetische und sittliche Regungen unseres Gemüts seien hier im stillen tätig gewesen und hätten uns vermocht, Verhältnisse, die unserem Ideal einer vollkommenen Welt entsprechen, für denknotwendige Gesetze jeder Wirklichkeit zu halten. Eben dieser zweiten Gruppe aber gehören „die Sehnsucht nach irgendeiner höchsten Einheit der Welt, die Verehrung dieses Begriffs der Einheit überhaupt" (2, 95) an.

10.

Verweilen wir endlich noch bei zwei Kritiken, die uns in dieselbe Bahn weisen. Wartenberg[5]) führt aus: Die Existenz

[1]) gr. Mph. 407/08.

[2]) gr. Mph. 408.

[3]) gr. Mph. 418; vgl. Neuendorff 143.

[4]) Ed. v. Hartmann, L.s Philosophie, Leipzig 1888; vgl. v. Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie, Archiv für syst. Ph. II Bd. 9 S. 149—152, bes. 152 o. Das Einigende von L. und Hartmann hebt G. Hartung Hartmann und L. Philos. Monatsh. 1885 Bd. 21 hervor.

[5]) M. Wartenberg, Das Problem des Wirkens und der monistischen Weltanschauung, mit besonderer Beziehung auf L.

geistiger Wesen außer dem Ich sei L. nie zweifelhaft gewesen; die Wechselwirkung von Geist zu Geist erscheine als völlig begreiflich und erlebbar. Ein Monismus sei darum unnötig; das unvergleichbare Ichgefühl könne sich auch niemals als Aktion eines Unendlichen fühlen. Vielleicht ist dies in der Tat in der L.schen Einheitslehre ein dunkler Punkt, der sich aber vielleicht im Laufe unserer Untersuchung aufzuhellen vermag, wie es überhaupt verdienstvoll wäre, jene Beziehung des endlichen Geistes zu anderen endlichen Geistern, worauf so manches System nicht die gebührende Achtung legt, bei L. näher zu untersuchen.

Siebeck[1]) kritisiert L. in gewisser Hinsicht ähnlich: Dieses M brauche die Form des Fürsichseins nicht zu haben; es genüge, der Grund der fürsichseienden Individuen zu sein. In jener L.schen Ausführung sei augenscheinlich der dialektische Zusammenhang des Gedankens unter der Herrschaft von Wertvorstellungen festgehalten, die aus dem Wesen des religiösen Bewußtseins (dem die Person zugleich das „Wesentliche" und zugleich im eigentlichen Sinne das Wertvollste ist) herüberwirkten. Uns will scheinen, daß wir dem Urteile Siebecks beipflichten müssen: daß die metaphysische Methode auf das Anerkenntnis verzichten müsse, daß dieses M auf ihrem Boden gewachsen sei. Es beruhe auf dem Ethos; Gründe des Gemüts bringe L. letzlich zum Beweise bei. Die Kluft zwischen Metaphysik und Religion, führt Siebeck weiter aus, sei enger geworden, unüberbrückbar geblieben; bei der Tatsache des Bösen leiste die Metaphysik bewußt Verzicht.

11.

In dieser Kritik tritt deutlich heraus, daß die Metaphysik auf der „Ethik" ruhe. Es kann uns daher nicht wundern, wenn eingehende Untersuchungen[2]) immer betonen, daß sowohl der Begriff des Dings als der Gottes sich an der Hand der geistigen Natur, an der Hand der menschlichen Persönlichkeit gebildet haben. „Seelische Kategorien" wendet L. nach E. Pfleiderer an; überall begleite das Gefühl das Denken. Nun hat L. den Be-

[1]) H. Siebeck, Lehrb. der Religionsphilosophie, 1893, 221 f.

[2]) So z. B. Neuendorff 118.

griff des Dinges Schritt für Schritt aufgegeben. In der kleinen Metaphysik ist es erst der Geist, in dem „der tote und erscheinungslose Zusammenhang des Kosmologischen" sich zu „dem idealen Geschehen", zu Klang und Glanz, Lust und Unlust erhebt. In dem Mikrokosmus blühen die Dinge selbst zu unerahnter Schönheit und Fülle auf; ein ewiger Frühling geht durch die sonst so stumme Welt,[1]) wenn auch L. diese Ansicht wieder modifiziert. Die große Metaphysik zeigt diesen Frühling nicht mehr; die Selbstheit der Dinge steht in Frage; M immanent sind sie für uns gleich bedeutsam. Dafür wird um so einheitlicher und geschlossener M selbst; um so ausschließlicher kommt Fürsichsein nur den endlichen Geistern zu. Realität und Geistigkeit werden Wechselbegriffe. Nun liegt alle Betonung auf dem ganzen Geiste; unabtrennbar ist jede Funktion des Geistes von seiner Natur, seinem Kern, welcher nichts anderes ist als seine Bestimmung. Es ist die „Ethik", die alles bestimmt. Ein kurzer Überblick zeige uns ihre beherrschende Stellung in L.s Werken.

12.

Mit Feuer und kühnem Ungestüm trägt sie die kleine Metaphysik 1841, das bedeutsame Werk des erst 24jährigen, vor.[2]) In einen teleologischen Idealismus löst sie die Betrachtung des Ursprungs der Kategorien auf. „Der Anfang der Metaphysik

---

[1]) Wentscher nennt es in der L.-Biographie S. 63 „einen Zug Goethescher Wirklichkeits- und Sinnenfreudigkeit", „einen Zug, dessen sieghafte Durchsetzung die moderne Philosophie charakterisiert und sie von der vorangegangenen Epoche bedeutsam unterscheidet". Aus der Fülle Goethescher Mottos zu diesem Teil der Philosophie L.s erlaube man mir eines zu nennen:

„Sieh, so ist Natur ein Buch, lebendig,
Unverstanden, doch nicht unverständlich.
Denn dein Herz hat groß und viel Begehr,
was wohl in der Welt für Freude wär',
allen Sonnenschein und alle Bäume,
alles Meergestad und alle Träume
in dein Herz zu sammeln miteinander ...
Goethe an Merk, 1774.

[2]) kl. Mph. 316—329.

ist nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik." [1]) Hegels Ansicht kehre alle früheren um. Der metaphysische abstrakte Formalismus ist Hegel der absolute Zweck, den die Fülle der Welt verwirklichen soll. Aber darin sei Hegel doch der Wahrheit nahe genug gewesen, daß er eine Idee, wenn auch nur eine logische, als das absolut Wertvolle und Herrliche betrachtet habe. Andererseits sei vom sittlichen Gefühl jene mächtige Opposition gegen Hegel ausgegangen, die mit aller Energie die Wertlosigkeit und Untröstlichkeit des Hegelschen Resultates hervorgehoben habe. Achte man überhaupt genauer auf die Sprechweise Hegels, so werde man finden, daß er nie so inhaltsleer, rein formal, abstrakt gedacht und gesprochen habe. Pompösere Ausdrücke habe er gewählt, als es die Logik erforderte; überall zeige sich ein gewisses „Portement", worüber man „die langweilige Formalität", diesen „bedeutungslosen Schlendrian des Gedankens" vergesse. Wie uns ein dunkler Punkt in uns (1, 279), ein tieferer Grund in unserer Natur immer wieder dazu treibt (3, 540 f.), die Gedanken der Substanz, der causa, des Seins und Wirkens, die doch nur in uns erlebbar sind, abzuschwächen und verblassen zu lassen, so finden wir uns umgekehrt bei eingehender Selbstprüfung immer davon überrascht, eine lediglich formale Beziehung inhaltsvoll gedacht zu haben, eine uralte Täuschung, die in der kleinen Metaphysik von Pythagoras an datiert, im Mikrokosmus durch alle Stadien verfolgt wird und nur durch die Gewalt des Inhalts unsrer Natur erklärbar ist. Nur diesem, dem Guten, kann die Apodiktizität des Daseins zugestanden werden; es allein ist und ruft, nachdem es ist, die Kategorien hervor; in beständiger Bewegung selbst seiend schafft es die Kategorien als Formen des Übergangs. Schon blickt in der kl. Mph. der Gedanke einer „Macht über den Dingen" hervor; doch bleibt er noch unausgeführt.

13.

Übergehen wir „jene erste keimhafte Einführung der Gedankengänge der ‚Allgemeinen Pathologie und Therapie', auf

[1]) kl. Mph. 329 Schluß.

welche später der Gottesbegriff gestützt wird",[1]) so bringt uns die Logik 1843 den berühmten Satz: „So wie der Anfang der Metaphysik, so liegt auch der der Logik in der Ethik".[2]) Die blinde Faktizität der Herbartschen Logik wird zurückgewiesen; nur aus dem, was der Geist soll, erklärt sich die logische Fraktion. Das „Denken" übt Kritik an dem mechanischen Vorstellungsverlauf. Und zwar wird diese selbsttätige Kritik des Denkens mit einer Wendung charakterisiert, die uns tief in L.s Denken sehen läßt, eine Wendung, die ich nicht so widerspruchsvoll finde wie Krebs[6]): Es sind „die metaphysischen Kategorieen, die den Geist nötigen, jene Kritik des sinnlichen Elements vorzunehmen und seine Voraussetzungen an ihm zu ihrem Rechte zu bringen".[3]) Wie können sie ihn nötigen, wenn doch anders gerade das selbsttätige Denken immer hervorgehoben ist? Sie sind von der Natur des Geistes; denn die wesentliche Bestimmung des Geistes, seine Substanz, ist das Gute oder „die Möglichkeit des Guten und Bösen".[4]) Nochmals wird dies gegenüber Herbarts letztem Kriterium der Wahrheit, der Widerspruchslosigkeit, ausgeführt in dem Artikel „Herbarts Ontologie".[5]) Seine (L.s) Kausaluntersuchungen hätten sich nicht wie die Herbarts letztlich von dem Zwecke emanzipiert.[6]) Herbart gründet letztlich auch auf eine ihm unwiderleglich gewordene Evidenz, die, so fügen wir hinzu, doch irgend ästhetischer Art ist.[7]) „Die Realität, die wir suchen, ist nicht die des Stoffs, sondern die der Wahrheit."[8]) So wird 1844 in dem Artikel „Instinkt" „auf teleologischem Umwege" die Einsicht in das Wesen der Seele gewonnen;[9]) so lobt eine Rezension Hegels Tendenz, die den Phänomenen der Sittlichkeit eine Stelle im Weltlauf zuwies, um zu zeigen, „daß wir nicht

[1]) W. 76.

[2]) L. 1843, 9.

[3]) O. Krebs, Der Wissenschaftsbegriff bei H. L. Zeitschr. f. wissensch. Ph. 1897.

[4]) L. 1843, 23.

[5]) I 109—138.

[6]) I 112 f.

[7]) I 136 f.

[8]) I 137.

[9]) I 240.

durch eine innere Stimme beherrscht werden, für deren Befolgung die Welt nicht geschaffen wäre".[1]) Niemanden, der kein teleologisches Bedürfnis hat, kann man zwingen, über die bloß mechanische Konstruktion hinauszugehen.[2]) Mit Faktischem fühle sich der Geist nicht befriedigt[3]) (in „Seele und Seelenleben"); demgemäß werden die Forderungen eines wahren Idealismus entwickelt.[4]) Und dieser Standpunkt wird in der „Allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens" 1851 und in der „Medizinischen Psychologie" 1852 durchaus festgehalten, wenn auch wenig hervorgehoben.[5]) Die Streitschrift gegen Fichte bringt den bekannten Satz, „daß die Welt der Werte zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen sei" (S. 8). Erst der Mikrokosmus bringt in umfassender Darstellung diesen Satz der Streitschrift gegen Fichte zur Geltung, indem er die Darstellung sowohl der Universalität des Mechanismus als der untergeordneten Bedeutung seiner Sendung als seine zentrale Aufgabe bezeichnet. „Das, was ist, klärt uns nicht auf über das, was wir sollen, wenn wir nicht vorher wissen, was das ist, was ist" (3, 336, vgl. 1, 442). Die Logik 1874 ist von dem Gedanken beseelt, daß das Denken überall Zusammenseiendes zu Zusammengehörigen verbinde, ihm also deutlich ein Sollen zugrunde liege. Auf die sehr klare Stellung der „Geschichte der Ästhetik" 1868 kommen wir später zurück. Die Stellung der Metaphysik 1879 ist schon oben hinreichend gekennzeichnet worden durch Anführung der zwei unaufhebbaren Punkte (186) und der Folgerungen aus dem formalen M (407 ff.).

14.

Hierher gehört nun auch die Lehre von dem „ganzen Geiste", auf die wir kurz eingehen. Der Mikrokosmus faßt sie dahin zusammen: „Nur der lebendige Geist ist, und nichts ist vor ihm oder außer ihm" (3, 544). „Das Wesen der Dinge besteht nicht in

---

[1]) I 270.
[2]) I 373.
[3]) II 23.
[4]) II 175 ff.
[5]) Phys. S. 415; vgl. W. 166; Med. Ps. 160; vgl. W. 183.

Gedanken, und das Denken ist nicht imstande, es zu fassen; aber der ganze Geist erlebt dennoch vielleicht in anderen Formen seiner Tätigkeit und seiner Ergriffenheit den wesentlichen Sinn alles Seins und Wirkens; dann dient ihm das Denken als ein Mittel, das Erlebte in jenen Zusammenhang zu bringen, den seine Natur fordert" (abschließend 3, 243). Sehr klar ist dies in den Diktaten über Metaphysik[1]) ausgeführt, jedoch mit einer eigenartigen Unterschiedsetzung zwischen „Wissen" (!) und „Denken". Frage man sich, welchen Anteil gerade das Denken auch nur an der Summe desjenigen, was wir wissen, zu haben pflegt, so zeige sich eine allgemeine Täuschung. 1. Süß, blau, warm erleben wir bloß; das Denken setzt es nur durch die adjektivische Form als unselbständige, an einem anderen Subjekte haftende „Eigenschaft"; es reflektiert also darüber, den Inhalt erschöpft es nicht. 2. Wohl, Wehe, Lust, Unlust werden nur erlebt; das Denken bezeichnet nur das, was man erlebt. 3. „Dasselbe gilt von unseren metaphysischen Begriffen: was ‚sein' bedeutet, macht kein ‚Denken' dem klar, der es nicht aus dem Selbstgefühl seines eignen Seins versteht; ‚wirken' und ‚leiden' begreift nur ein Wesen, welches sie beides in sich erfahren."

Nur das Wesen, die „Natur" des Geistes erfährt also die Wirklichkeit. Das Wesen des Geistes war der Kern der „Ethik", deren zentrale Stellung wir im bisherigen gekennzeichnet haben.

15.

Und was ist nun Religion? Und in welcher Beziehung steht sie zur „Ethik"? Unser Philosoph hat in dem Mikrokosmus ausführlich die Geschichte der Religionen behandelt; ungleich mehr hätten wir in dieser Hinsicht von dem dritten Bande des Systems erwarten dürfen, während die Diktate über Religionsphilosophie die Geschichte der Religion nicht behandeln. Nicht die Religion der Mythologie ist es, die uns bei der Frage nach dem Wesen der Religion den Ausgangspunkt bietet; deutlich zeigt L. einen Normalbegriff der Religion. Will er doch den vollen Namen der

[1]) m § 89.

Religion erst denjenigen Weltauffassungen zugestehen, in denen zum maßgebenden Ausgangspunkt wird „die bewußte Anerkennung der unbedingten Geltung und Wahrheit des Sittlichen und Heiligen gegenüber alle dem, was Tatsache ist Tatsache oder zu sein scheint" (3, 334). Erst das Christentum aber habe damit Ernst gemacht. So ist es in der Tat überall die christliche Religion, die L. den Ausgangspunkt bietet.

16.

Und was ist nun Religion? — Sehr oft fasse man den Glauben als das Organon der Religion und setze ihn einem Wissen entgegen. Man verschärfe dann den Einwurf dahin, „daß auch das ganze beweisführende Verfahren, also das Wissen, auf dem Glauben beruhe, da es immer letzte Grundsätze voraussetze, die eines weiteren Beweises weder fähig noch bedürftig sind".[1]) Nun sei darin zwar ein Körnlein Richtiges enthalten, aber (zu ungunsten der Religion) falsch ausgedrückt. „Das unmittelbare Fürwahrhalten, welches die Wissenschaft ihren Axiomen schenkt, ist formell wesentlich verschieden von dem anderen, welches die Religion als Glauben bezeichnet. Der Unterschied besteht in der Natur der Inhalte." Weiterhin wird das dahin erklärt, daß der Mensch diese Axiome erst unbewußt ausübe und erst durch Reflexion sie als Grundsätze seines Verfahrens erkenne. Diese Axiome sind im Grunde nur die eigne in Form von Grundsätzen ihres Verfahrens ausgedrückte Natur der erkennenden Vernunft selbst, und es ist begreiflich, daß die Vernunft, ihrem eigenen Wesen zu entfliehn unfähig, von der Evidenz dieser für sie unausweichlichen Regeln ihres Denkens überwältigt wird (3, 547). Mehr aber als sein eignes Wesen, kann dem Geiste nicht zu unmittelbarem Bewußtsein kommen" (3, 547). Sowohl in dem Mikrokosmus (3, 547 ff.) als in den Diktaten über Religionsphilosophie (§ 2) hat L. diese und die folgende Ausführung mit aller Deutlichkeit gegeben. Einen Vergleich mit sonstigen Sätzen, die die eben zitierten modifizieren könnten, schließen wir hier noch aus.

---

[1]) r_1 r_2 § 2; 3, 547.

17.

Was ist nun dem „Wissen“ [1]) gegenüber „Religion“? — Religion ist Erlebnis. Die wesentlichen „Wahrheiten“ der Religion sind „Versicherungen der Wirklichkeit, sei es eines Wesens oder eines Ereignisses oder einer Reihe von Ereignissen,[2]) Versicherungen einer Wirklichkeit, deren Inhalt, nachdem er anerkannt ist, mittelbar allerdings wieder zur Quelle allgemeiner Gesetze werden kann, für sich aber nicht Gesetz, sondern Tatsache ist“ (3, 547). Eines Beweises bedarf sie nicht; ehe man zu beweisen begonnen, hat sie sich erwiesen. „Was erst zu beweisen ist, hat wenig Wert“, sagt Nietzsche; auch die Umkehrung dieses Wortes ist nach L.s Sinn. Wie der Vogel von Melodien besessen wird,[3]) so wird der Mensch von den Sinnendingen besessen. Einen Farbeneindruck, eine Lichtempfindung zu beweisen, haben wir weder Grund, noch Bedürfnis, noch Mittel; noch gibt es irgendeine denkbare Arbeit, darauf gerichtet, wie diese Farbe, dieses Licht aussehen müsse. Völlig wie Offenbarungen kommen diese Sinnesempfinden über uns. Ebenso ist auch Religion Offenbarung, von ihrem Inhalt werden wir bezwungen. Zergliederung des Erlebnisses führt in ihr nicht zur Gewißheit (3, 149; vgl. 3, 366, Z. 6 von u.). Daher sind Naturwissenschaft und Religion Parallelen. Stützt sich jene auf äußere, sinnliche Erfahrung, so die Religion „auf die innere des gläubigen Lebens“ (3, 222); „was das Auge sah oder das Gemüt erlebte, ließen sich beide durch keine Kunst des Denkens nehmen oder verkümmern“ (3, 222). Aber die Naturforschung war immer im Vorteil gegenüber der Religion. „Die Erfahrungen des inneren Lebens, weder regelmäßig wiederkehrend, noch ablösbar von der unberechenbaren Eigenart des persönlichen Geistes, boten der Forschung viel größere Schwierigkeiten, und das gläubige Gemüt mußte sich begnügen, sie im Widerspruch oder doch ohne hinlänglichen Zusammenhang mit den Anforderungen des Denkens festzuhalten (3, 222 f.). Dies Erlebnis der Religion nennt L. nun eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf

[1]) Anders ist das „Wissen“ in dem eben zitierten m § 89.

[2]) Diesen Satz faßt man wohl konzessiv richtig.

[3]) kl. Mph. S. 6.

das Gemüt (r_1, r_2 § 3; 3, 547 ff.), und so spricht er von der unmittelbaren Beziehung zu Gott, die im Christentum jedem einzelnen möglich ist (3, 360), von der unmittelbaren Tatsache in unserem Gemüt, nämlich derjenigen „des Zuges nach dem Übersinnlichen und der Zuversicht zu seiner Wahrheit, worin überhaupt der Ausgangspunkt der Religion liegt" (r_1 S. 7).

18.

Wenn nun auch „die lebendigen Kräfte, die der Glaube in Gott anschaut, dem Denken ebenso unzugänglich sind wie die sinnliche Empfindung" (3, 241), wenn sie „ihrem Werte nach erlebbar, aber dem Denken schwer faßbar sind" (3, 219), so erfordern sie doch die Bearbeitung des Denkens. Offenbarung wird dieses Erlebnis nur durch das formale Denken, welches „seinen Inhalt zu einem Zusammenhang deutlicher und an unsere Vorstellungen von der wirklichen Welt anknüpfbare Begriffe zergliedert" (3, 549). Dies wird nicht immer geschehen können; „ja das Beste, Schönste, Fruchtbarste, das wir erfahren können, wird allezeit den Formen der Erkenntnis überlegen ... sein" (3, 549).

Diese Definition der Religion als Erfahrung und als Parallele zu der Naturerfahrung kann L. wohl von Weiße übernommen haben, der sie ebenso hat, worauf wir allerdings hier nicht näher einzugehen vermögen.

19.

Neben dieser Definition zeigen sich anders gewandte. Dieser uns gefangennehmende Inhalt der Religion muß anerkannt werden; das Herz gibt sich auf, um sich selbst zu gewinnen, wie L. in einem tiefsinnigen Worte sagt (3, 151, Z. 13); Zweifel müssen zurückgedrängt werden (3, 353, Z. 3), und so beginnt die Religion allererst mit einer Entschließung des Charakters, mit dem „theoretisch nicht beweisbaren, dennoch aber von uns anerkannten Gefühle einer Verpflichtung oder einer Gebundenheit durch denselben unendlichen Inhalt, dessen Wahrheit wir theoretisch nicht beweisen können" (r_1 86). Nur „die lebendig gläubige Tat und Anstrengung eines einzelnen Herzens" vermag sich „durch den Kampf des Lebens

die Klarheit der umfassenden sittlichen Anschauung zu erobern" (2, 395). „Unsere Reflexionen werden nie der Ahnungen eines Übersinnlichen ganz ledig. Sie sind andrerseits ebensowenig imstande, diese Ahnungen anders als durch einen gewaltsamen Entschluß des Glaubens zu unbestrittener Geltung zu erhöhen; der natürliche Zustand der Menschheit ist das Schwanken zwischen dem Bewußtsein eines ewigen Weltberufs und der immer wieder aufquellenden Angst, gleichgültige und aussichtslose Erzeugnisse des allgemeinen Naturlaufs zu sein" (2, 455). Auch „die Sicherheit der gläubigsten Überzeugung" wird immer wieder von ihr unterbrochen (2, 455). — An einer anderen Stelle endlich wird die Religion vorbehaltsweise definiert als „Erkenntnis der göttlichen Weltordnung und Einordnung unsres Lebens in sie" (3, 337). Aus Mikrokosmus 3, 368—378 vermögen wir keine klare Definition der Religion zu entnehmen.

20.

Zwei Gruppen scheinen sich innerhalb dieser Definitionen deutlich zu scheiden: die eine zeichnet das rezeptive, die andere das aktive psychologische Moment; die eine verlegt Religion in das Fühlen, die andere in das Handeln, ja in die fortgesetzte Tätigkeit; sie hebt das Sittliche des religiösen Erlebnisses hervor. Nun gibt es aber kein Fühlen an sich und keinen Wert an sich; nur was die Seele in ihrem Streben fördert, wird zum Werte. Das Zentrum des Geistes war seine Bestimmung, sein Sollen; das Bewußtsein desselben ist der Schlüssel für die Welt der Werte.[1]) Der Geist muß den Wert anerkennen oder ergreifen, soll er anders sein eigen sein.

21.

Beide Definitionen zeigen ebenso eine andere Zweiteilung. Deutlich scheidet sich ein apriorisches von einem aposteriorischen Element. Apriorisch ist das religiöse Erlebnis, sofern es das Subjekt ist, das erlebt, anerkennt, ergreift. Sagt nun L., mehr als sein eigenes Wesen könne dem Geiste nicht zum Bewußtsein

[1]) M. Thieme, Der Primat der praktischen Vernunft bei L., Leipziger Diss. 1887, S. 6.

kommen, so hat er insofern recht, als das Erlebnis aprioriſch iſt. Sofern ein aposteriori darin liegt, eine Beziehung von ſeiner Wirklichkeit zu einer zweiten, ſo widerſprechen dem eben zitierten Satze ſchon die fundamentalen Sätze der Logik 1874, die wir eingangs beſprachen, ſowie jene klaren Definitionen der Religion. Schließt uns doch das Gefühl, das Werterlebnis eben die Wirklichkeit auf (vgl. auch 2, 319 Z. 3 von unten ff.); „aber es würde", fährt L. 3, 545 ſehr charakteriſtiſch fort, „nicht vorteilhaft ſein, dieſe Unterſuchung ſtreng aus den bloß metaphyſiſchen Antrieben . . . weiterzuentwickeln; wir finden ſie in den religiöſen Gedankenkreiſen bereits zu reichem Inhalt ausgebildet".

22.

Bei der Darſtellung dieſer Wirklichkeit kann man gemäß jenen zwei unaufheblichen Punkten der Metaphyſik 1879, 186 zwei Verfahrungsweiſen einſchlagen. Man kann verſuchen, den unendlichen perſönlichen Geiſt nach allen Seiten und Beziehungen zu erörtern. Dies iſt die von L. zumeiſt befolgte Methode des ſpekulativen Theismus, dem man L. zugezählt hat. Andererſeits kann man von dem endlichen Geiſte ausgehen und in ihm jene ſich kundtuende Beziehung von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, jenes unmittelbare Erleben eines göttlichen Lebens aufzudecken verſuchen. Wenn es dieſer Abhandlung, die ſich eigens dieſer Seite der L.ſchen Philoſophie widmet, gelingen ſollte, auch nur die Hauptſtellen, die in L.s Werken dieſen Punkt betreffen, zuſammenzuſtellen und gemäß dem Grundcharakter des Denkens ihre Zuſammengehörigkeit zu erweiſen, ſo darf ſie vielleicht auf Nachſicht rechnen, wenn ſie bisweilen weitläufiger, als dienlich iſt, erſcheint, oder wenn ſie irgend zu weitgehend irren ſollte. Ein naheliegender Fehler könnte der ſein, Gedanken einer früheren Periode L.s einer ſpäteren unterzuſchieben. Wenn ich dabei auch der öfters hervorgehobenen Wahrnehmung vertraue, daß L.s Philoſophie keine weſentlichen Entwicklungsſtadien durchlief, ſo werde ich doch in dieſen Abſchnitten darauf achten, die zitierten Stellen, mit Ausnahme derer des Mikrokosmus, mit den ihnen zukommenden Jahreszahlen zu verſehen.

23.

In der bedeutsamen Selbstanzeige des ersten Bandes des Mikrokosmus in den Gött. Gel. Anzeigen 1856,[1]) in der L. den Vorblick auf sein gesamtes Werk gibt, führt er aus: Zunächst habe sein Werk nur die Prinzipien und den Mechanismus des körperlichen und geistigen Lebens dargestellt, in welchen Rahmen erst die spätere Untersuchung die Fülle des Lebens eintragen müsse; auch in dem zweiten Buche des ersten Bandes habe er nicht die Fülle des Seelenlebens geschildert, sondern nur die Mittel des geistigen Wirkens überlegt. So habe er endlich in den letzten Kapiteln des dritten Buches die Weltansicht angedeutet, aus deren Prinzip heraus er sich selbst verständigt fühle; aber er habe diese nur durch theoretische Überlegungen, noch ohne Rücksicht auf den geistigen Gehalt des Universums motiviert; „und doch", fährt er fort, „liegt der eigentliche Grund aller Gewißheit und Zuversicht gar nicht hier, in dem *πολυθρύλλητον* naturwissenschaftlicher Weisheit, sondern zuletzt doch nur, wo er zu aller Zeit nicht bloß gesucht, sondern gefunden wurde, in der Evidenz eines religiösen Glaubens,[2]) zu welcher die Betrachtung des ganzen Lebens immer, die seiner bloß physischen Seite nicht immer zurückführen wird". Ebenso wird Descartes gelobt, daß er den letzten Grund der Wahrheit der Erkenntnis im Religiösen gesucht habe.[3]) „Ich verehre die Denknotwendigkeit nicht in dem Grade wie der Vf. (Ulrici) und kann unmöglich mein Zutrauen zur Erkenntnis auf die bloße Evidenz stützen, mit der sich ihre Grundsätze im Denken als unausweichliche Schranken aufdrängen. Am wenigsten kann die Hinweisung auf dieses faktische Nicht-anders-können genügen, wenn man eben einmal den Zweifel einer Beachtung wert gefunden hat, ob wir nicht mit allem unseren theoretischen Erkennen, Grundsätzen, Methoden und Folgerungen gänzlich in die Irre gehen. Denn gesetzt einmal, es wäre so, so ist klar, daß uns dieser konsequente Irrtum ganz vollkommen evident vorkommen

---

[1]) III 312.

[2]) Von mir hervorgehoben.

[3]) II 379 f. 1848.

würde, so gut wie dem Wahnsinnigen seine Wahnwelt ... Gegen solchen Zweifel sah schon Cartesius keine theoretische Hilfe; er flüchtete zu dem Vertrauen auf die Güte Gottes, die ihn nichts Unwahrhaftes schaffen ließe. In diesen Folgerungen irrte er vielleicht; daß er aber allen seinen Glauben an die Wahrheit des Wissens auf die unerschütterliche Zuversicht zur Realität des Guten in der Welt überhaupt gründete, das ist ein Gedanke, den ich mit ihm noch jetzt teile, obgleich er für unsere Zeit zu einfach, zu naiv und zu wenig spekulativ klingt" (II 379 f., 1848).

24.

Diese beiden Stellen werfen ein helles Licht auf die L.sche „Evidenz". Immer nämlich werden wir und wurde die Menschheit zurückgedrängt auf die Frage der Erkenntnisfähigkeit der Wahrheit überhaupt. In klassischer Weise hat das achte Buch des Mikrokosmus dies ausgeführt. In leichter Anlehnung an Herder schildert L. hier die drei Alter der Menschheit. In Erinnerung an die eigene Jugend findet er beredte Worte für jene phantasiefrohe Jugend menschlichen Denkens, die überall freischaffend zu der vorgefundenen Wirklichkeit jene Ergänzungen hinzufügt, deren diese zu bedürfen schien (3, 187), Ergänzungen, die er in den Diktaten zur Logik als die Aufgabe der Religionsphilosophie bezeichnet (I S. 117 Z. 6 von unten). Es ist die Zeit der Mythologie, die überall Leben und dem Geiste Gleichgeartetes findet, sich insgeheim aber weder im Denken noch im Handeln dem Gefühle eines einheitlichen Zusammenhangs der Welt entziehen kann. Aber dieser Zeit folgt eine Epoche beweglicher, vielfach um sich blickender Reflexion. Diese arbeitet die Vorstellung von einer Natur, einem Gesetz der Sache heraus und verdichtet das Fatum der Mythologie zu dem Gedanken einer umfassenden seinsollenden Notwendigkeit; sie wendet eine Norm umfassend an. Von dem Leben, das die Denkfunktionen unbewußt, „mit der Sicherheit eines Nachtwandlers" (3, 196) vollzieht, erhebt sich diese Zeit immer mehr zu einer ausdrücklichen Anwendung der Norm auf die gesamte Wirklichkeit. Es ist Sokrates (3, 200 ff.), der zuerst die lebendige

Reflexion in die methodische Bahn eines wissenschaftlichen Erkennens geleitet hat. Erst mit Sokrates begann die Möglichkeit der „Erkenntnis"; denn erst jetzt gab es den Boden eines ewig Denkgegenwärtigen. Die Ideenlehre Platons (3, 206 ff.) war der erste, großartige, vergebliche und dennoch lange nachwirkende Versuch, in den Allgemeinbegriffen unseres Denkens die Natur der Sache zu fassen. Aber zwischen Gelten und Sein machte weder er noch in anderer Weise Aristoteles genügend den Unterschied, „den unsere Sprache sehr deutlich durch diese beiden Ausdrücke bezeichnet" (3, 209). Die Überschätzung des unpersönlich Logischen führte zu theoretischer Unterscheidung zwischen der Welt des Scheins und der des wahren Seins, von welchem letzteren sich das menschliche Wissen, das in ihm nichts weiter suchte als seine eigenen Begriffe, eine genaue Kenntnis zuschrieb. Daneben aber erhob immer wieder die Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des Geistes überhaupt ihr Medusenantlitz; diese Überlegungen endeten im Skeptizismus. Ein erneuter und sehr mächtiger Antrieb erstand in der Gedankenwelt des Christentums (3, 219 ff.). Dies wies auf jene unergründliche Tiefe unserer eigenen „geistigen Natur" hin, auf den einzig unerschütterlichen Halt der menschlichen Vernunft, auf die sittliche Bestimmung in uns, und entwickelte so den Gegensatz zwischen Schein und Sein aus sittlichen Motiven; nicht unbekannt, nicht inhaltlos war ihm das wahrhafte Sein, kein Gegenstand des Suchens oder des Zweifels, sondern jederzeit erlebbar und offenbar in seiner Heiligkeit und Majestät. Aber dieser erneute Antrieb brachte in der Folgezeit die Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken und mit ihm jene Überschätzung der Formen des Denkens und Handelns, jene irreligiöse „Kosmologie", die die Mittel mit der Grundlage und dem Zwecke verwechselt: man setzte Dogmata, man errichtete die Kirche (3, 377; 3, 153). Demgegenüber entwickelte sich in der Neuzeit mit immer zunehmender Macht als ihr unterscheidender Charakter „jene Zerstörung und wieder aufbauende Aufklärung", welche die Herrschaft alles Vorurteils und jede grundlose (d. h. faktische, unpersönliche) Geltung des Gegebenen zu untergraben sucht, andererseits ein neuer Sinn für Wirklichkeit (3, 323). Es ist die Frage der aprioriischen Wahrheiten, die in den Mittelpunkt tritt.

25.

Diese aprioriſchen Wahrheiten ſind zunächſt unbewußt[1]) in uns wirkſam, wie ſie es in der Menſchheit waren. Nicht durch Summation oder Induktion ſind ſie entſtanden oder gewonnen; eine ſolche ſetzte ſie vielmehr immer voraus. Auf drei Punkten beruht unſere Hoffnung, den Verlauf der Wirklichkeit durch Denkformen beherrſchen zu können (L. 1874, 566 ff.; vgl. 258 f.):

1. auf dem Datum des empiriſchen Ausgangspunktes;
2. auf dem unmittelbaren Vertrauen auf einen geſetzlichen Zuſammenhang der Wirklichkeit;
3. auf der unmittelbaren Gewißheit der aprioriſchen Wahrheiten. Bei gegebenem Anlaſſe einmal zum Bewußtſein gekommen, drängt ſich ihre ewige Gültigkeit dem Bewußtſein auf.

Doch gibt L. falſche Evidenzen zu; es laſſe ſich aber die wahre Evidenz erweiſen durch die Abſurdität der falſchen. Doch ſcheint L. in der Logik 1874 ſehr zurückhaltend, vielleicht angeſichts der Geſchichte des Denkens. Zuverſichtlicher ſagt er 1852 (III 63): „Hat das Denken ſeine Pflicht getan, ſo ſind noch die Ausſprüche zu hören, die der ganze Geiſt vermöge der äſthetiſchen und ethiſchen Seite ſeines Weſens tut, und dieſe ſind oft unzweideutig genug. Nicht alles Denkmögliche erlangt das evidente Zutrauen unſeres Geiſtes, auch für wirklich gehalten zu werden; dem ganzen Geiſte iſt außer dem Widerſprechenden, alſo Denkunmöglichen auch das Abſurde unmöglich". In grober Weiſe fährt er fort: „Es iſt denkmöglich, daß nicht Gott, ſondern ein Teufel die Welt geſchaffen hat, denkmöglich, daß ſie überhaupt ein alberner Spaß . . ., denkmöglich,

[1]) vgl. Joh. Stier, Das Unbewußte bei L., Erlanger Diſſ. 1897, letzte Kapitel; Cl. Otto, Das Unbewußte bei L., Erlanger Diſſ. 1900, letzte Kapitel. Otto ſtellt die unbewußte Vernunft mit Leibniz' „verworrenen Vorſtellungen" zuſammen; doch dürfe man ſie nicht identifizieren. Hartmann habe recht, auch in L.s Sinne, wenn er in ihnen „nur Hemmungen und Schranken eines bewußten Geiſteslebens" finde. Doch ſcheint mir gerade die „Hemmung", ſoweit ſie in L.s Philoſophie gegenüber der Herbarts ſich noch findet, ein ſchwieriges Problem, das der Naturwiſſenſchaftler L. beſcheiden bezeichnete, eine Schranke des endlichen Ichs, die das „erwachende Bewußtſein" findet. Vgl. die ſinnlichen Analogien im Geiſtesleben bei L.: das zu ſeiner Beſtimmung „erwachende" Denken, das „erwachende ſittliche Bewußtſein".

daß unsere Vorstellungen in gar keinen vernünftigen Beziehungen zu dem Seienden stehen" (III 63).[1]) Der Zweifel an der Richtigkeit des Erkennens läßt noch eine Berufung auf den ethischen zu; „bezweifelt man diesen, nun gut, so hat dann natürlich die Möglichkeit einer Entscheidung ihr Ende erreicht" (III 64, 1852). Der Geist gibt sich mit Faktischem nicht zufrieden (II 23, 1846). In gleicher Weise wird die Geschichte des menschlichen Erkennens zu Ende geführt (3, 230; vgl. II 175, 1846, II 279, 1847). Wahrheit ist Erlebnis des sittlichen Geistes; Erkennen ruht auf einem Sollen (vgl. den schon zitierten Satz der Logik 1843 S. 23). Zwei Gedankengänge gehen hier bei L. nebeneinander: die eine betont eben dieses Sollen, die andere betont das Faktum des Wahr und Falsch in uns. Sehr charakteristisch ist die Logik 1843, die „einen faktisch in uns gestifteten Gedankenkreis" kennt, der den Geist nötigt; nötigen kann derselbe den Geist jedoch nur, weil dieser von der Substanz des Guten ist. Dieser Gedankenkreis, äußert L. 1844, „ist ein von uns so völlig unabhängiger, als es nur irgend der Inhalt des Instinkts für die Tiere sein kann" (I 238); er ist etwas, was „gar nicht wir selbst" sind (I 238), ein völliges aposteriori. 3, 547 hieß es dagegen, daß der Geist seiner eigenen „Natur" zu entrinnen unfähig sei. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob unsere aprioriischen Fähigkeiten erworben oder angeboren sind; Krebs[2]) hat diese Frage genau behandelt; zweifellos nimmt L. einen ursprünglichen „Keim" in dem Menschen an, der sich schon in dem Benehmen der Sinnlichkeit äußert (vgl. den Abschluß des fünften Buches des Mikrokosmus, dessen Front gegen ein bloß aus der Erfahrung gewonnenes Denken und Handeln gerichtet ist).

26.

Betrachtet man nun noch einmal die Fülle der Äußerungen L.s im Lichte der Religionsdefinition, indem man sich dabei der Selbstanzeige des Mikrokosmus und der Beurteilung Descartes' erinnert, so scheint es uns nicht sehr zweifelhaft, daß, obwohl es

[1]) vgl. die Besprechung dieser Stelle bei Thieme a. a. a. O. S. 17/18.

[2]) Otto Krebs, Der Wissenschaftsbegriff bei H. L. 1. Kap.

L. nie so formuliert hat, das Erlebnis der Wahrheit ein religiöses ist: wir erleben, daß etwas, was sein soll, ist; ein unendlicher, ewig sich selbst bejahender Wert verpflichtet uns darin unbedingt; wir erleben etwas, was „gar nicht wir selbst sind", das aber niemals Wert für uns werden könnte, wenn es nicht völlig unserer „Natur" zugehörte. Hierbei ist freilich zu betonen, daß es der ganze Geist erlebt, und der ganze Geist ist L. immer ein tätiger, einem Ideale zustrebender, wie wir später noch deutlicher es finden werden. Ein völlig unüberwindliches Hindernis findet aber der Geist in der Tatsache des Bösen (3, 604); sie hindert jede wissenschaftliche Durchführung der Religionsphilosophie. Nur der Erlöste vermöchte es zu besiegen.

27.

Man wird nicht immer geneigt sein, dieser hier gegebenen Auffassung des L.schen Denkens restlose Zustimmung zu geben. Zu oft habe L. das Erkennen als ein Faktisches im Geiste betrachtet; zu sehr seien seine Ausführungen von dem Muß, von der Notwendigkeit des wahren Erkennens durchdrungen. Ein vielleicht nicht völlig zu eruierendes Moment in L.s Philosophie hindere die völlige Anerkennung des unbedingt verpflichtenden Wertes der Wahrheit. Auch wir haben dies nicht durchaus übersehen. Ausgehend von einem Gegensatze gegen Hegels Überschätzung des Logischen und gegen Herbarts Kriterium der Wahrheit, neigt L., so will es uns scheinen, dazu, den unbedingt verpflichtenden Inhalt des Wahrheitserlebnisses zu wenig zu betonen. Eine skeptische Grundstimmung hat man schon bisweilen in L.s großer Logik gefunden; ein Behaupten der Faktizität des unmittelbaren Zutrauens der Vernunft zu sich selbst, obwohl sich der Geist, wie so oft betont, niemals mit Faktischem zufrieden geben kann, andrerseits kein „Zutrauen" hat, wo er nicht die unmittelbare Wertbeziehung erlebt. Unser ganzes Augenmerk war auf die Wahrheit des Erkennens als eines Werterlebnisses gerichtet, eine Auffassung, die meines Erachtens bei L. zweifellos vorliegt; sofern sie aber ein Wert ist, steht sie in nächster Beziehung zu der Bestimmung oder der „Natur" des Geistes. Die schwierige und vielleicht von L. nicht einhellig beantwortete Frage zu untersuchen,

wie das gegenseitige Verhältnis von Denken, Fühlen und Wollen sei, die L. als Triebe einer Wurzel zu nehmen pflegte, schien uns für den Zweck unsrer Abhandlung zu weitläufig, wenn wir sie auch nicht aus dem Spiele gelassen haben.

28.

Parallel zu dem Denken verläuft das ästhetische Fühlen. Ohne begrifflich nachweisbaren Rechtsgrund finden wir in uns eigentümliche Gefühle der Wertanerkennung.[1]) Nun gibt man gern zu, daß das Nützliche und Angenehme nichts den Gegenstand Mitausmachendes, sondern bloß eine zufällige Beziehung des fertigen Gegenstandes *zu uns* seien; aber in dem Falle der Schönheit sei dies unmöglich; ein objektiver Wert unabhängig von uns liege vor.[2]) Und diese Ansicht ist berechtigt. „So wie die seiende Welt den Geist voraussetzt, dessen selbstbewußtes Weben und Leben die zerstreuten Beziehungen in eine stetige helle Anschauung zusammenfaßt und dadurch erst ihnen Wirklichkeit gibt, so setzt die Schönheit auch überall den fühlenden Geist voraus, ... um in seiner Berührung zu entstehn" (I 331, 1845). Dies wird in der „Geschichte der Ästhetik" (S. 66) im Anschluß an Kants Grundlegung derselben weiter ausgeführt, in deutlicher Parallele zur Logik. Wer ängstlich danach strebe, eine außer uns seiende Schönheit nachzuweisen, der sei noch darin befangen, die Wirklichkeit in etwas unabhängig vom Geiste zu suchen. Die Geisterwelt aber sei der wesentliche Bestandteil der Welt. Aber darin habe man doch recht, ein aposteriorisches Element der Schönheit anzunehmen. „Selbst wenn in allen unsern Wahrnehmungen nichts Wirkliches auch nur erschiene, sondern alle unsere Anschauungen nur Erzeugungen einer schöpferischen Einbildungskraft in unserm Geiste wären: auch dann würden wir doch diese unbewußt schaffende Kraft des allgemeinen Geistes in uns und das auffassende Bewußtsein ... als zwei nie aufeinander zurückführbare Tatsachen der Welt betrachten."[3]) Auch das Werterlebnis der

[1]) Gesch. d. Ästh. S. 12.
[2]) ae 8.
[3]) Gesch. d. Ästh. 69 f.

Schönheit setzt ein aposteriorisches Element voraus, ein empirisches Datum; zweitens aber macht es die Voraussetzung eines dementsprechenden durchgängigen Zusammenhangs innerhalb der so gegebenen Wirklichkeit. Diese „beständige Voraussetzung" „muß vorläufig als durch ihre eigene Klarheit, mit der sie aus der Gesamtheit unsrer Erfahrung hervorspringt, glaubhaft gemachte, aber ihrem Zustandekommen nach als unerklärte Tatsache betrachtet werden, deren weitere Aufhellung nur einer Verständigung über die göttlichen Dinge vorbehalten ist" (I 316, 1845). Fragen wir nun, worauf der Eindruck des Schönen ruhe, so sagt L. (ae 1856 § 1), daß sich schön und angenehm nicht dadurch unterscheide, daß das Schöne „mit der unveränderlichen und allen Individuen gemeinsamen Organisation unsrer Natur übereinstimmt"; dieser Ausdruck wird in § 2 wiederholt und dabei der Nachdruck auf die Worte „stets wirklich in allen vorhandenen" gelegt; vielmehr beruhe nun das Schöne auf dem, was in uns erst einseitig und unvollkommen realisiert ist, aber realisiert werden soll. Derselbe Gedankengang liegt I 297, 1845 vor, vgl. auch I 114. Ein Exkurs führt dabei aus: das Sittliche sei jedoch nicht immer schön; vielmehr verlange der ästhetische Geschmack ein Wohlgefallen, das auch nicht den leisesten Mangel in der Allseitigkeit seiner Befriedigung zeigen dürfe; das sittliche Handeln müsse darauf oft verzichten (Gesch. d. Ästh. 51, 1868). — Schönheit beruht auf Lust; sie steht in Beziehung zu dem in uns, was sein soll. Sie ist nichts anderes als das Erlebnis, daß ist, was sein soll. Insofern ruht in aller Schönheit eine unmittelbare Gewißheit der Herrschaft des geistigen Lebens über die Natur (3, 285); so ist der Beruf der Schönheit eine Versöhnung zwischen der Welt des Mechanismus und der Welt der Werte; so erquickt uns in der Schönheit die Gewißheit einer wirklichen, aber größtenteils noch unbekannten Lösung (I, 316); so ist der deutlichste Teil der Schönheit eben der des Zusammenhangs der Wirklichkeit (I 316); so zeigt sich in ihr die Fähigkeit des Geistes, des Unendlichen innezuwerden (2, 340); nicht auf induktivem Wege ist sie gewonnen; deshalb wird sie einer solchen Ansicht gegenüber, in scheinbarem Gegensatz zu ae §§ 1 u. 2 geradezu „als unmittelbar in der Natur unsres Wesens begründet" bezeichnet.

29.

Und zwar ist nicht das Gebiet der Natur ihr eigentliches Feld. Leicht leuchtet uns hier „das Gerippe der Notwendigkeit entgegen“ (I, 330); je umfassender die Schönheitswertung der Natur werde, desto mehr „zeige sie die gefährliche Spitze, ins höchste Häßliche überzugehen“ (I, 329); leicht neige sie dann dazu, davon abzusehen, daß alle Schönheit nur in Geistern sei (I 330 zu I 331 f.). Darum sei das wahre und höchste Feld der Schönheit die Welt der Ereignisse (I 329, 1845) oder, wie wir wohl sagen dürfen, die Welt der Personen, wie auch alle Schönheitsempfindung bei den Griechen nicht aus der Anschauung der Natur, sondern aus der Beziehung von Mensch zu Mensch, aus der hochentwickelten Geselligkeit entsprungen sei (3, 292). Hierbei aber stoße die Schönheitswertung auf die Schranke des Häßlichen, des Übels, ja des Bösen, wofür der Ausgang des griechischen Empfindens ein Beispiel ist (3, 345). So bringe man es in „theoretischer Erkenntnis“ nie weiter als bis zu dem motivierten Glauben daran, daß im Ganzen der Welt dennoch diese völlige Übereinstimmung herrsche, die wir im einzelnen Falle als „Füreinandersein von Welt und Geist“ (Gesch. d. Ästh. 67) erleben. Ihre Vollendung finde aber die Schönheitslehre erst in „der Lehre von den Göttlichen Dingen“, in der Beziehung von Seligkeit zu Heiligkeit, die L. mehrfach erörtert (II, 279 f., 282, 1847, II 195, 1846; aesth 14; I, 317). Seligkeit ist der Gipfel der Schönheitswertung. So ist auch das Erlebnis der Schönheit in seinen mannigfachen Abstufungen ein Innewerden einer uns überragenden Wirklichkeit, keines Beweises bedürfend, ein unendlicher Inhalt, den wir anerkennen müssen, wenn anders wir unsre Bestimmung erfüllen sollen. Auch hier liegt wohl ein religiöses Erlebnis vor, wenn auch erst die sittliche Religion im Erleben der Seligkeit die Vollendung bringt.

30.

Wenden wir uns nun dem Gebiete des Wollens und Handelns zu, so tritt uns in L.s Ethik ebensowohl ihre unmittelbare Beziehung zu der Ethik Kants als ihre Parallelität zu Denken und

Fühlen entgegen, welch letztere L. selbst in seinem letzten, außerordentlich klaren Aufsatze über „die Prinzipien der Ethik“ (III 521 ff., 1881) dargestellt hat. Kants Ethik ist formal, wenigstens scheint sie dies dem ersten Anblicke nach zu sein. Es ist hier nicht der Ort, zu wiederholen, welche Motive Kant bewogen haben, die praktische Vernunft dem Empirischen zu entziehen.[1]) Vielleicht war es eine Verlockung zu jener architektonischen Gestaltung seines Systems, die jeden Beschauer desselben immer wieder mit ästhetischer Bewunderung erfüllt; vielleicht war es sein Interesse an der Freiheit, das ihn bewog, ganz parallel dem Verstande, der in seinen Kategorien den mannigfachen Gehalt der Sinnlichkeit ordnet, auch die praktische Vernunft den ihr gegebenen Inhalt ordnen zu lassen, so daß er, mit dem Namen „empirisch“ beide Male diesen Inhalt bezeichnend, jene verhängnisvolle Vertauschung vollzog, die sich in seinem Systeme überall auswirkt und in der Ethik zum Rigorismus wird. So bleibt bei ihm letztlich das Ich unbekannt; das Gute verschwindet aus der empirischen Welt. Stähelin ist in seiner Studie[2]) von der Unerkennbarkeit des Ichs als Dingansich bei Kant ausgegangen und hat behauptet, Kants Lehre führe zum Illusionismus, wozu er scheinbar auch Fichtes Lehre gerechnet haben will. Indem wir nun nicht auf seine mannigfaltige Kritik Kants eingehen können, so müssen wir es doch zurückweisen, wenn er denselben Ausgangspunkt und dasselbe Ende, überdies auf konstruktivem Wege, für L. annimmt. Das Ich ist bei L. gegeben; unsere Ausführung hat es reichlich betont; jene tiefsinnigen Sätze L.s aber, die er im Gebiete der Religionsphilosopie äußert, von dem „dunkeln Kerne in uns“, von der nicht restlosen Persönlichkeit oder Ichheit des Ich, darf Stähelin wohl nicht mit Fug verwenden. Geht doch auch er überdies von dem Bewußtsein aus, wenn auch von dem christlichen. — In einem Punkte der Ethik nun geht L. wesentlich über Kant hinaus, insofern nämlich seine Ethik die sittlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch systematisch zu verwerten sucht, der Ethik Herbarts in vielem folgend, ein Punkt, der in Kants Ethik nie konsequent abgeleitet zum Vorscheine kommt.

[1]) vgl. R. Falckenberg, Über den intellegibeln Charakter, 1879.

[2]) L. Stähelin, Kant, Lotze, Ritschl 1888; vgl. S. 111 ff.

31.

Kants formales Moment sowohl als sein empirisches, inhaltliches treffen wir also in L.s Ethik wieder. So wenig es nun auch Kant gelungen zu sein scheint, diese beiden glücklich zu vereinen, so will uns scheinen — und auch H. Sommers[1]) prinzipielle Darstellungen und Achelis[2]) Referat scheinen dies nur zu bestätigen —, als ob auch in L.s praktischer Philosophie diese beiden Stücke nicht vollkommen zusammengeschweißt seien. Auch hier hätte vielleicht der Abschluß des „Systems" Wesentliches gebracht. Denken und Wollen laufen also parallel (III, 521 ff., 1881). Auch hier sei kurz jener klassischen Schilderung des achten Buches des Mikrokosmus gedacht, die die Geschichte des Denkens parallel jener des Wollens zeigt. Ausgehend von den zusammenhanglosen und wirren Geboten des Aberglaubens und der Mythologie, wendet sie sich jenem Kreise von Rechten und Pflichten zu, den sich die geschichtlich entstehende Volksgemeinschaft in „all seiner Irrationalität (3, 161 Z. 4; vgl. e Schluß) setzt und als unverstandenen Willen der Gottheit in furchtsamer Scheu verehrt, bis in dem griechischen Volke sich der menschliche Geist auf sich selbst besinnt (3, 200) und neben dem ewig gegenwärtigen Denknotwendigen das ewige Soll des Handelns, wenn auch nur ahnend, erkennt. Erst mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen aber bricht ein inneres Leben an (2, 446), mit deren restloser Beantwortung jedes weitere Fragen verstummen müßte (3, 230). Vielleicht ist es nach L. das Christentum, das die Lösung des Rätsels bringt; jedenfalls aber brachte es einen neuen und mächtigen Antrieb zur weiteren Erforschung des Soll (3, 219), ohne jedoch den Schatten der Vergangenheit völlig zu verscheuchen. Die mandata und consilia der Kirche erneuern jene „bald trotzige und bald verzagte Verehrung der Werke" des Judentums. Erst die Reformation führte zu der Gesinnung, zu dem Soll, unabtrennbar von der Person, zurück. Diese Geisteskämpfe setzen sich

[1]) H. Sommer, Drei Artikel im Preuß. Jahrb. 1875, 1881, im Neuen Reich 1881 Nr. 36.

[2]) Th. Achelis, L.s praktische Philosophie in ihren Grundzügen. Phil. Monatshefte 1886 Bd. 22.

in der Rechts- und Staatsphilosophie sowie in den gesellschaftlichen, staatlichen und kirchlichen Organisationen des 16., 17., 18. Jahrhunderts fort. Die Revolution drängt aber zu der Frage, ob es überhaupt ein allgemeingültiges Soll gebe. Dies ist die Kernfrage der Ethik, auf der L.s Augenmerk gerichtet ist.

32.

Zweifellos gibt es ein aprioriſches Soll, das uns mit unbedingter Heiligkeit verpflichtet.[1]) Keine Induktion oder Summation kann es gewinnen (III, 527); handelnd setzt eine solche vielmehr immer die Norm voraus, ethische Grundurteile, die ein sicherer Boden des Handelns sind, Wahrheiten, die aus irgendwelchem empirischen Anlasse einmal zum Bewußtsein gebracht, sich als immer gültig erweisen. Nunmehr bedarf es nur eines Hinweises auf die eingangs zitierten Stellen der Logik 1874 (512 ff., 565 ff., ebenso III, 527 ff.), um zu beantworten, worauf alles Handeln ruhe. Dabei erinnere man sich des umfassenden L.schen Terminus der Reaktion des Geistes, der für das gesamte Gebiet des Geistes gilt. Das Handeln ruht 1. auf einem aposteriorischen oder empirischen Datum als Ausgangspunkt; auf jener „Kombination von äußeren oder inneren Veranlassungen, die uns zur Ausübung unserer aprioriſchen Fähigkeiten gegeben werden“ und die sich von Person zu Person ändert, also niemals in der allgemeinen Natur unseres Geistes begründet sein kann (Logik 1874, 523). Ebenso heißt es e 1880 S. 25: Die Verwirklichung der ethischen Ideen „hängt natürlich von den Verhältnissen ab, in die wir in unserem irdischen Leben gestellt sind“, eben von dem Empirischen Kants; dementsprechend muß L. sagen: Ohne „Neigung“ kein Handeln, jedes Handeln geht auf Lust aus; daß Fechner dies gezeigt habe, wird gelobt (II 272 ff., 1847). 2. ruht das Handeln auf einer unmittelbar erlebten Gültigkeit der Norm, auf einer Evidenz gefühlsmäßiger Art, gegenüber der es nichts Weiteres gibt (III 535/36). Doch gibt L., parallel zu der Ausführung der Logik 1874, mit der ihm eigenen Wahrhaftigkeit, vielleicht im Anblick der im 8. Buche des Mikrokosmus gegebenen

[1]) e S. 5 (1880); 3, 357; III 530 (1881).

Geschichte des Sollens, eine Täuschung als möglich zu und stützt nun (III 530) in charakteristischer Weise den Glauben dieses zweiten Punktes auf den des nun folgenden dritten. 3. ruht nämlich das Handeln auf der „Voraussetzung", daß wir jene uns gegebenen empirischen Data „nicht bloß als einen ungeordneten Haufen von Veranlassungen"[1] betrachten dürfen, „deren jede uns zur Verwirklichung einer allgemeinen ethischen Idee anregen sollte, gleichviel was aus der Gesamtheit dieser wiederholten moralischen Reaktion herauskäme. Wir betrachten (oder besser: müssen betrachten) „sie vielmehr als ein selbst innerlich organisiertes System von Anregungen, durch welche wir zu einem ebenso konsequenten Zusammenhange unsrer Handlungen angeregt werden, aus welchem ein sittliches Gut, das nur auf diesem Wege realisierbar ist, entsteht".[1] Die „Prinzipien der Ethik" nennen dies „die moralische Gewißheit, daß Sinn und Verstand in der Welt ist, und daß, wenn wir nicht alles wissen, doch dasjenige, was sich uns mit dem Bewußtsein seiner Notwendigkeit aufdrängt, wirklich ein Teil der Wahrheit ist, ein echter Bestand der großen Ordnung, in die wir eingeschlossen sind". „Die Tatsache dieser subjektiven Erscheinung", sagt Windelband L. charakterisierend, „ist selbst eine metaphysische Tatsache von hervorragendster Bedeutung und von einer Bedeutsamkeit, die weit hinausragt über den Inbegriff der Veranlassungen . . .; denn in dieser inneren Lebendigkeit der bewußten Monaden gestaltet sich eine Welt der Werte, deren Verwirklichung anzuregen auch den letzten Sinn ihrer mechanischen Veranlassungen ausmacht." [2]

33.

Und obwohl doch die sittliche Norm für sich unbedingte Anerkennung verlangt, „so werden wir doch durch diesen formalen Charakter ihrer tatsächlichen (?) Unbedingtheit nicht befriedigt sein; was in unsern Gedanken und in unserem Leben das Unbedingte und Höchste sein soll, muß auch durch unbedingten und höchsten

[1] e S. 25 (1880).

[2] W. Windelband, Allgem. Gesch. d. Phil. S. 578, in „Kultur und Gegenwart".

Wert seines Inhalts die Anerkennung verdienen“[1]) (III 539). Und nun fährt L. in charakteristischer Weise wieder fort: „Nun habe ich mir vorbehalten, genauer die Verbindung zu untersuchen, die zwischen dem Streben nach Lust und den Geboten der Sittlichkeit bestehen mag; *für den Augenblick*[2]) aber darf ich mich der Anschauung anschließen, welche das religiöse Bewußtsein entwickelt hat, indem es nur in einer ewigen Seligkeit das letzte Ziel aller Weltführung sieht, das Ziel, zu dessen Verwirklichung alles ist, wie es ist, und jede Gesetzlichkeit der Welt befiehlt, was sie befiehlt“ (III 539). In den mannigfachsten Ausdrücken hat L. diesen Kern seiner Philosophie gepriesen. Es ist die Deutung der Erfolge (eventus) der vorsorgenden und sich aufopfernden Liebe (3, 51), die Deutung der zweideutigen Erscheinungswelt (3, 335 f.), der Schlüssel für die Welt der Formen (Str. S. 5), die Überzeugung, daß das Wertvollste zugleich das Erste und Letzte ist (3, 458), die Absage an allen falschen Heroismus 3, 358), der Glaube an die letzte und alleinige Realität des Guten und Heiligen (3, 373); soll sich die Vernunft nicht grenzenlos irren, so muß die Welt im Innersten von der Substanz des Guten sein (3, 587); es ist die unmittelbare Gewißheit, daß das Größte, Schönste und Wertvollste nicht bloße Gedanken, sondern Wirklichkeit sein muß (3, 557); ohne Umschweif wird unmittelbar die Unmöglichkeit empfunden, daß das Vollkommenste nicht sei, „und aller Schein syllogistischer Begründung dient nur dazu, die Unmittelbarkeit dieser Gewißheit deutlicher zu machen. *Wäre das Größte nicht*, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren *nicht* wäre“ (3, 557). Dies eben ist der Kern des ontologischen Beweises. Religion ist das Erlebnis dessen, „was in seiner überschwenglichen Tiefe und Unberechenbarkeit nur anschauende Unterwerfung und Hingebung möglich macht (3, 296). Es ist das Erlebnis der Seligkeit, wie L. sehr oft sagt, indem er die religiöse Sprache annimmt (II 272 ff. 1847), und zwar Seligkeit im Gewande der Heiligkeit. Denn die Heiligkeit ist „etwas Unantastbares außerhalb dessen, für den es ist; der gesamte Weltplan kann nicht eine außerhalb ... aller Wirk-

[1]) Von mir hervorgehoben.

lichkeit liegende Ordnung verherrlichen sollen; er bedarf eines innersten Kerns, der angeschaut, sich selbst sogleich bejaht. Jede heilige Satzung aber, die nicht durch diese Wärme der Seligkeit belebt würde, würde sich vor unsern Augen wieder in ein unbegreifliches Schicksal verwandeln, das zwar uns, solange wir es als Geheimnis betrachten, unverbrüchlich scheinen mag wegen eines vielleicht unbekannten Zusammenhangs mit dem höchsten Gut" (vgl. Kant), „als letztes und höchstes Prinzip aber ausgesprochen und ein an sich wertloser Quell aller Wertbestimmungen in der Welt sein würde" (II 280, 1847). Erlaubt man, es mit einem von L. geprägten Ausdruck zu formulieren, über die Aussagen L.s hier hinausgehend, so ist das Erlebnis der Religion dahin zusammenzufassen, indem man dabei berücksichtigt, daß auch dem Denken und Fühlen ein Sollen zugrunde lag: es ist das Erlebnis, daß Sollen und Sein für einander gemacht sind.

34.

Und hier muß sich nun auch unmittelbar die Form jenes unendlichen Inhalts bestimmen, dem sonst durchaus die formale Bestimmtheit fehlt. Es gibt ja kein Heiliges und Seliges an sich; heilig und selig ist nur der Geist. So muß es ein Geist sein, ein Ich, dessen Leben wir erleben. So führt die psychologische Auffassung der Religion zur metaphysischen zurück, von der sie selbst ausgegangen war.

35.

Aber hier, da wir uns eben am Ziele glauben, werden wir auf ein vollkommen unüberwindliches Hindernis aufmerksam gemacht: das Übel und das Böse. Und wenn sich auch der sittliche Geist über das Übel zu erheben vermöchte, so doch nicht über das Böse, gegenüber dem alle Erklärung nur die schneidende Bezeichnung des Problems bleibt (3, 369). Es kennzeichnet die Ehrlichkeit und die Tiefe des L.schen Denkens, daß er nicht alles Böse nur für Irrtum nahm, obwohl in dieser Ansicht der Griechen (3, 350) auch ein Kern des Richtigen sein mag; daß er nicht wie Spinoza die ethischen Kategorien in die metaphysischen umbog,

nicht Kants Rationalismus übernahm, der zwar von einem radikalen Bösen sprach, aber dieses doch verhältnismäßig leicht wieder aufhob, indem er die „Vernunft" sich selbst erlösen ließ, in welchem Gedanken allerdings fruchtbare Keime unentwickelt sich bargen — daß L. nicht wie Hegel das Böse dialektisch auflöste, sondern das Problem in all seiner Rätselhaftigkeit und Größe stehen ließ und Spekulationen darüber als für das religiöse Leben völlig nutzlos erklärte (r_1 101).

36.

Eine wissenschaftliche Darstellung, soweit sie diesen Punkt betrifft, findet daher auch hier ihre Schranke. Wohl mag L. die tiefere Bedeutung der Worte „Seligkeit" und „Heiligkeit" gekannt und auch angewandt haben. Doch nie ausdrücklich, und Erlösung und Versöhnung finden sich dementsprechend nirgends in einer systematischen Entwicklung. Ihm gilt wohl der Satz, den wir schon zitierten: Das Beste und Schönste des religiösen Erlebens werde nicht mitteilbar sein.

Nur vereinzelte Aussprüche können daher noch zu Worte kommen, unter ihnen manche, in denen unklar bleibt, wieweit L. den religiösen Sprachgebrauch restlos übernommen hat. So hat L. in den Diktaten zur praktischen Philosophie 1878 und zur Religionsphilosophie 2. Aufl. (SS. 1875) dem freien Willen zugestanden, seine Intensität zu bestimmen, während er 1878/79 (r_1) dazu skeptischer steht. So führte das Ende der Diktate zur Religionsphilosophie (8. Kapitel) gewöhnlich aus, im Anschlusse an das Problem des Bösen, daß der sittliche Geist immer den Versuch machen müsse, die Kluft zwischen dem Inhalte unsres Glaubens und den gegebenen Tatsachen des Bösen auszufüllen. Diese dem Charakter zuzurechnende Tat sei Religion (cf. g S. 86 anläßlich der Besprechung Schopenhauers). Die „Prinzipien der Ethik" schließen an die Tatsache des Bösen die Aufforderung: „Um so mehr aber ... findet die praktische Philosophie hierin eine Ermunterung zu ihrem Bemühen, das zu ändern, dessen tatsächliches Bestehen sie als unbegreiflich ansehen muß" (III 533). Der

Mikrokosmus äußert, daß wie eine unerklärliche Erbschaft durch unser ganzes Geschlecht die Sünde gehe (3, 368); aber die Diktate (r_1 100) finden den Begriff einer solidarischen Einheit des Menschengeschlechts „ganz unmöglich“ und ebenso die Übertragung seiner Schuld auf einen einzelnen Repräsentanten. Ebensowenig kann es Gott sein, sondern nur die naturgesetzliche Ordnung, die mit unserer Endlichkeit die Sünde und mit dieser die Verdammnis verbunden hat; die Vorstellungen der Satisfaktion, der Versöhnung und Erlösung werden auf eine unsagbar wertvolle Tatsache, die in Christus geschehen sei, reduziert. Andererseits scheint sich L. selbst zu eigen gemacht zu haben, was eine oft genannte Stelle des Mikrokosmus sagt: „Die herzliche freudige Zuversicht zur Wahrheit dieser Lehren, die demütige Unterwerfung aller eigenen Kraft unter die Gnade Gottes, das Bewußtsein nicht nur der natürlichen Unvollkommenheit, die ihren Sinn in der Ordnung der Welt hat, sondern der Sündhaftigkeit, die immer ist und niemals sein sollte, das Bekenntnis der Unzulänglichkeit alles eigenen Verdienstes und die Hoffnung auf Erlösung von allem Übel durch die Liebe Gottes, die niemand verdienen und doch jeder erwerben kann: Diese Verfassung des inneren Menschen haben zu allen Zeiten viele für den berechtigten Grund angesehen, sich nach Christi Namen zu nennen“ (3, 361 f.). So spricht er davon, daß das religiöse Gefühl unmittelbar an den lebendigen Christus sich anschließe, an die volle, nicht bildliche, nicht in irgend symbolischem Sinne genommene Persönlichkeit des Erlösers sich anschließe, wobei man seine Gedanken über die Auferstehung Christi, die wir noch nennen, hinzuziehen mag, daß Verklärung und Wiedergeburt Ziel des Christentums sei (3, 354); den Zug der Demut und der Hingebung brachte das Christentum und mit ihm die Hoffnung (3, 150), inneres Leben, ein allgemeines Lebensgefühl (3, 152). Das gläubige Gefühl erfasse unmittelbar die Innigkeit und Wertbeziehung zwischen Gott und Christum (3, 368); dem Kerne der Dogmen bringe es unmittelbares Vertrauen entgegen (3, 368); aber andrerseits finde der Christ sein individuelles Erleben nicht durch das Dogma gedeckt (3, 367). Meisterhaft stellt L. die Bildlichkeit der Dogmen (Sohn Gottes, Schöpfung, Erhaltung, Versöhnung und Erlösung) ans Licht.

37.

Will man L.s Gedanken in dieser Hinsicht in kongenialer Weise vertieft und erweitert wiederfinden, so nehme man die Skizze „das Heilige“ von Windelband (Präludien S. 356—382). Daß ich das Böse tun muß, weil ich böse bin, daß ich erst in dieser Tiefe die Fülle der Heiligkeit nnd Seligkeit erlebe, das hat L. nie mehr als angedeutet. Doch sind es nicht diese Gedanken allein, die wir aus Windelbands Schrift anzuführen hätten, wollten wir hier L. selbst ergänzen.

38.

An die genannten Ausführungen schließt sich eine zweite Frage an, die dank dem Einflusse Schleiermachers und nicht zum gewenigsten L.s die Theologie unserer Zeit bewegt hat und noch bewegt. Es ist die Frage nach dem Wo und Wann, das in uns das zentrale Erlebnis der Religion hervorruft. Für L. war dies m. E. eine peripherische Frage, auf die sein Augenmerk nicht geradeswegs gerichtet war, da er gegen andere Front kämpfte Nun könnte man wohl aus der Fülle seiner Gedanken, wie sie sich am sprechendsten im Mikrokosmus äußern, ein leidliches Buch herausseben (wenn man uns diesen Ausdruck erlauben will), das L.s Stellung zu dieser Frage dartäte. Ob man die Antwort fände, ohne L. Gewalt anzutun, erscheint uns zweifelhaft. Einerseits wehrt er sehr deutlich den faktischen Wunderglauben ab, jenes Statutarische Kants (3, 354, 3, 362 Z. 4 ff., 363 ff.). Der ethische Kern der christlichen Lehre erscheint ihm als die Quelle ihrer Weltkonstruktion; nur dort will er wunderbare Begebenheiten als „annehmbar“ betrachten, wo ein einzigartiger Wert dieselben verlangt. In diesem Sinne bespricht er die Auferstehung (3, 365 f.) und Himmelfahrt Christi. „Als der sichtbare Himmel über der flachen Erdscheibe noch für den Wohnsitz Gottes galt, konnte die Auffahrt zum Himmel dem Gemüte als eine reale Rückkehr des Göttlichen zu Gott erscheinen“ (3, 365). „Eine Zeit, die das Übersinnliche noch schwer vom Sinnlichen trennte, konnte die körperliche Auferstehung des Heilandes als Bürgschaft der eignen Unsterblichkeit

verehren; uns ist nicht diese leibliche Auferstehung Gegenstand der Hoffnung; auch wirklich geschehen, würde sie uns nur die Fortdauer dieses Lebens gewährleisten, solange sein Träger, sein Körper besteht; was uns trösten könnte, wäre der Beweis eines fortdauernden Lebens des Geistes, nachdem er in die unsichtbare Welt zurückgetreten ist, die uns in der sichtbaren verborgen umgibt" (3, 366). Die subjektive Vision, die der Rationalismus annahm, will er als eine unmittelbare göttliche Wirkung verstanden wissen, als objektive Vision, wobei dies wie auch die Erklärung des Wunders bei L.s Panentheismus mehr aussagen will, als es zunächst scheint. Darin liege der Trost der Auferstehung, daß Christi lebendige eigene Gegenwart, nicht nur die Erinnerung an ihn, die Seele innerlich ergreift und auf sie wirkend ihr in einer Gestalt erscheint, deren wirklicher Wiederaufbau geringeren Wert haben würde als diese Kraft des Erscheinens (3, 366). Andrerseits erscheint „der Inhalt der Lehre" es zu sein, deren gläubige Aneignung die Gnade der Religion mit sich führt (3, 368 Z. 22; r_1 § 93 Anfang; r_1 S. 101 Z. 1 ff.).

39.

Sehen wir aber auf die allgemeine Religionsgeschichte, so ist es zweifellos die gesamte Wirklichkeit, die zur Religion führt, wobei auch von hier aus ein charakteristisches Licht auf das fällt, was L. unter Religion versteht. Betrachtung der Natur führte zu ihren ersten Anfängen (3, 333); aber „keine Naturbetrachtung lehrt sittliche Wahrheiten" (3, 335); die ausgebildete Beziehung von Mensch zu Mensch rief im griechischen Volke den großen Frühling des Geistes in Denken, Fühlen, Wollen hervor (3, 137, 345 Z. 25). Christus in seiner geschichtlichen Wirksamkeit (3, 148 Z. 3 u.), nicht nur als eine neue Lehre zu den vielen Lehren der Vergangenheit, ist das Fundament des Christentums; von ihm ausgehend baut die Menschheit, kraft „der Wechselwirkungen Gottes mit dem Innern der Menschheit" (3, 14), eine zweite übersinnliche Weltordnung (3, 376 Z. 4; cf. r_1 102); „Religion ist nicht nur Verbindung mit Gott, sondern in dieser Verbindung und durch sie zugleich Verbindung mit allen anderen Menschen" (r_1, S. 96).

Diese Äußerungen ließen sich vervielfachen, ohne jedoch m. E. zu einem wissenschaftlichen Zusammenhang unzweideutig zu führen.

40.

Blicken wir noch einmal zurück. Der ganze endliche Geist war es, der Gott erlebte. In seinem Denken, Fühlen, Wollen tat sich eine Welt der Werte auf, die er selbst als seinen tiefsten Grund, als Grund aller Existenz erlebte. Die Beziehung von Wirklichkeit zu Wirklichkeit erlebte er als eine Beziehung von Person zu Person, als eine Wirklichkeit, deren er teilhaftig werden sollte und würde. Kein Wunder, wenn L. in dem Mikrokosmus auch einmal den tiefen Gedanken aller Religion so andeutet: Der Mensch ist nicht völlig Person (3, 573 f.); nur hingewiesen werden wir auf einen dunkeln Punkt, in dem das liege, was wir als unser Ich suchen (1, 279); „kommen wir doch, durch alle Bildung des Lebens und durch alle Aufmerksamkeit absichtlichen Nachsinnens unterstützt, nie zu dieser vollkommenen Erkenntnis, vor deren erschöpfender Auskunft alle weiteren Fragen nach der eigentlichen Natur unseres Wesens verstummten" (1, 278 f.). Persönlichkeit ist ein Ideal, das Gott allein hat. Nur ein „Abglanz" liegt auf uns, dem endlichen (3, 573). Der endliche Geist steht nicht im Mittelpunkte der Welt. „Denn das endliche Wesen wirkt überall mit Kräften, die es sich nicht gegeben, und nach Gesetzen, die es nicht gestiftet hat, mit den Mitteln einer geistigen Organisation also, die nicht in ihm allein, sondern in unzähligen seines Gleichen verwirklicht ist. Daher scheint es ihm in seiner Selbstbetrachtung leicht so, als läge in ihm eine dunkle, unbekannte Substanz, etwas, was im Ich doch nicht Ich selbst ist, und woran, als ihren Träger, die ganze persönliche Entwicklung geknüpft ist. Daher jene nie ganz zu beschwichtigenden Fragen, was denn doch wir selbst sind, was unsre Seele, was jenes dunkle, uns selbst unbegreifliche, in unsern Gefühlen, unsern Leidenschaften sich regende, nie in vollkommenes Selbstbewußtsein aufgehende Wesen unser selbst" (3, 574). Daher auch sind wir immer versucht, die ontologischen Begriffe des Seins, Wirkens,

der Substanz als etwas außerhalb des Geistigen zu nehmen (3, 540 ff.).

Erst die Religion, als Teilhaben am Leben Gottes, macht den Menschen zum Menschen, zum Ebenbild der Gottheit, wie sie andrerseits auch Gott in den Augen des Menschen zu Gott macht. Vorüber ist nun die Geltung der Mythologie, da der Mensch sich dem Tiere gleich als ein Naturschicksal fühlte (cf. auch 2, 454 f.); vorüber die Zeit, da die Götter an goldenen Tischen schmausten und der Mensch in keiner Achtung stand; worüber die Zeit der Volksreligionen, da er nur als Glied des Volkes dem Gotte nahte. „Das Bewußtsein der Endlichkeit hatte die Menschheit stets gedrückt; aber so viel sittliche Zerknirschung die Schwärmerei der Inder, so viel Scheu vor Selbstüberhebung die Besonnenheit der Griechen, so viel Pflichttreue die Mannhaftigkeit der Römer enthielt: überall war doch diese Endlichkeit nur als ein Naturschicksal empfunden, das den Geringeren in die Macht des Größeren gibt und sein Dasein unwiderruflich in Grenzen einschränkt, während innerhalb dieser Grenzen das Endliche sein Höchstes durch eigne Kraft zu erreichen bestimmt ist. Durch Zaubermittel ungeheurer Büßungen suchte der Inder das ewige Sein zu erzwingen; der Grieche scheute sich, durch Übermut den Neid der Götter zu wecken, aber als Mensch dachte er sich selbst zu vollenden, und die Tugend schien ihm lehrbar wie jede Fertigkeit; der Römer, von keinem seligen Leben der Götter über sich wissend, ging entsagend für die Pflicht in den Tod, ein ganzer Mann, dem auch kein Gott half, das zu sein, was er war. Den Zug der Demut und der Hingebung... brachte das Christentum und mit ihm die Hoffnung. Es war Erlösung, sich nun zugestehen zu dürfen, daß die menschliche Kraft zur Erfüllung ihrer eigenen Zwecke nicht ausreicht; dafür war doch von nun an die Menschheit nicht mehr eine einsam stehende Gattung endlicher Wesen...; aus dieser Vereinzelung befreit, sich selbst hingebend an den Strom der Gnade, der als eine immerfort geschehende Geschichte[1]) Unendliches und Endliches verbindet, kann der Mensch Gemeinschaft[1]) mit der ewigen Welt finden, außerhalb deren er stand, solange er für sich allein sein wollte oder sein zu müssen glaubte (3, 150 f.).

[1]) Von mir hervorgehoben.

41.

Durch diese Gemeinschaft mit Gott wird auch Gott in den Augen der Menschen ein anderer. Nicht mehr kann jeder Dämon der Natur Gewalt antun (3, 364); vorüber ist der Zauber als eine Beeinflussung der Gottheit; auch im Gebete sucht der Mensch dies nicht. Nicht mehr umspannt den Menschen ein dunkler geheimnisvoller Zusammenhang zauberischer Macht voll Argwohn, Versuchung und Bedrohung (2, 459), Büßungen und Zeremonien halten Gott nicht fest (2, 456); Opfer und Brandopfer gefallen ihm nicht. Nicht mehr ist Gott dem Menschen gleich, wie die griechischen Götter, die zwar hocherhaben über den Phantasmen der Mythologie und des Fetischdienstes oder der Tierverehrung, doch nur ideale Geschwister der Menschheit waren. Kein fatalistischer Urgrund, keine Denknotwendigkeit beherrscht Gott; nicht liegt er im Kampfe mit dem bösen Prinzip in sich selbst, sondern Seligkeit im Gewande der Heiligkeit ist sein Wesen, Liebe seine Fülle (3, 609, 149).

42.

Wenden wir uns nun in kurzer Skizze der metaphysischen Betrachtung der Religion zu, auf die uns die psychologische wieder zurückgeführt hatte. Die Betrachtung der Wirklichkeit hatte das Postulat eines formalen M ergeben, dessen Form nicht anders sein konnte als die des Geistes, wollten wir anders überhaupt die Tatsache der Wechselwirkung erklären. Diese Form des M zieht nun in L.s Gedanken unweigerlich den Inhalt des Geistes nach sich. Denn jede Vorstellung eines Inhaltes dieses höchsten Prinzips, der dem Geiste nicht gemäß ist, muß schon durch die Form des M zurückgewiesen werden, wie andrerseits jede Folgerung und Abstraktion, die L. aus der Form allein hatte ableiten wollen, doch durch den Inhalt schon mitbestimmt war (vgl. Abschn. 9). Daher wird der Materialismus zurückgewiesen mit Hinweis auf die Unvergleichbarkeit von Bewegung einerseits, Empfinden, Vorstellen, Sicherinnen andrerseits. Im Ernste habe diese Anschauung wohl niemand gehegt, ein gewisses „Portement" der Sprache, wie die kleine Metaphysik (S. 321) sagt, habe ihn über die Dürre und Trostlosigkeit seiner Ansicht

hinweggeführt. Zumeist sei es ein Materialismus feinerer Art, der sich als umfassende Erklärung der Wirklichkeit ausgebe. Hier ist das zweite Buch der großen Metaphysik 1879 voll scharfsinnigster Erörterungen und Entgegnungen. Die Widerlegung dieser Ansicht ruht auf dem einfachen Grunde: daß nur im Geiste Realität ist, man also nie den Geist aus der Materie erklären dürfe; an der Klippe des Geistbewußtseins müsse diese Ansicht zerschellen. So komme man zu einem Spiritualismus. Finde man nun den Inhalt des höchsten Geistprinzips in einer unbewußten Vernunft, so begehe man den alten Fehler, den man soeben habe vermeiden wollen. Nur ein bewußter Geist hat unbewußte Zustände; nur er kann sie als solche erkennen, wenn freilich in ihr sich deutlich die Schranken des endlichen Geistes zeigen. Ebenso könne das höchste Prinzip nicht unpersönlich sein; habe doch alle Untersuchung gezeigt, daß wir in die Irre gehen, wenn wir irgend etwas in der Wirklichkeit von der Person lösen wollten. So sei also das höchste Prinzip als ein Ich zu fassen. Hier erörtert L. eingehend das Ichbewußtsein; unsere Darstellung kann auf den Abschn. 2 verweisen. Ich ist vor allem Nicht-Ich erlebbar; in der endlichen Persönlichkeit entwickelt sich aber das Ich nur aus Anlaß des Nicht-Ich. Gott ist vollendete Persönlichkeit.

43.

Aber nun erheben sich die Gegensätze, die wir innerhalb des Geisteslebens selbst gefunden hatten. Das Denken fand in sich die Normen der Wahrheit, die Geltung verlangte; es fand dies Sollen gegenüber einem Sein. Das religiöse Erlebnis erlebte die Einheit dieser beiden. Dieser Gegensatz kehrt in der metaphysischen Untersuchung zurück. Es ist der Gegensatz der Allmacht und der Wahrheit. L. kleidet ihn in dem Mikrokosmus in die populäre Form: Erkennt Gott nur an, daß $2 \times 2 = 4$ ist, oder bewirkt er es, so daß er auch $2 \times 2 = 5$ bewirken könnte? (3, 582). Hier macht uns nun L. auf einen „völlig entscheidenden Punkt" seiner Weltansicht aufmerksam, nämlich auf nichts anderes, als was der Abschluß der psychologischen Erörterung hatte ausführen müssen. „Ein Verstand, der als Teil der Wirklichkeit seiner selbst von

diesen ewigen Gewohnheiten alles Wirkens beherrscht wird, findet bei der Vergleichung der verschiedenen Beispiele des Seins und Geschehens die Wahrheiten als die allgemeinen Vorstellungen auf, durch welche der Zusammenhang des einzelnen der Wirklichkeit, nachdem ihr Ganzes ist, für ihn begreiflich wird. Für diesen Verstand entsteht dann erst der trügerische Schein, als sei dies Allgemeine ... auch aller Wirklichkeit als ein im schattenhaften Leeren der Unwirklichkeit dennoch bestehendes und gebietendes Schicksal vorangegangen; für ihn entsteht der Schein, als habe es, ehe denn die Welt und Gott war, bereits ein geordnetes Reich der Möglichkeiten und der Notwendigkeiten gegeben; für ihn der Schein, als sei das dann erst nachkommende Wirkliche, indem es eine dieser fertigen Formen annahm, dadurch der Endlichkeit und Beschränktheit verfallen und nach dem Gebote jener schon bestehenden Notwendigkeit mit davon ausgeschlossen, das andere Mögliche zu sein, das an einem unsagbaren Orte außerhalb aller Welt und Wirklichkeit auf eine unsagbare Weise fortwährend ein unsagbares, alle Wirklichkeit begrenzendes und beschränkendes Dasein besitze" (3, 585/86; man vgl. hierzu die schon zitierte Ausführung aus dem Abschlusse der Ontologie; gr. Mph. 1879, S. 167). Allmacht und Wahrheit, Sein und Sollen sind in Gott eins; dies war ja auch das religiöse Erlebnis, worauf das Denken beruhte. Und mit religiösen Gründen weist nun auch L. den ab, dem dadurch weder die Allmacht noch die geltende Wahrheit völlig gedacht erscheint. Daß Gott bewirken könne, daß $2 \times 2 = 5$ sei, daß verlange der Geist nicht (3, 583), ja es widerstreite ihm (3, 585); denn ohne die „Richtung" der ewigen Wahrheiten bleibe die Allmacht „ein unvollständiger, nichts Wirkliches bedeutender Begriff", sowie es keine Bewegung gebe ohne Richtung und Geschwindigkeit. Werfe man ein: „omnis determinatio est negatio", so begehe man wiederum den Grundfehler, zu dem das Denken so leicht verlockt werde (r_2, Schluß des 6. Kap., gr. Mph. 163/64).

44.

Nur in einer Hinsicht, führt der § 45 der Diktate über die Religionsphilosophie (1. Aufl.) aus, könne das Verlangen der Ableitung noch Sinn haben. Die religiöse Anschauung lege den Nachdruck auf die ethischen Eigenschaften Gottes. „Unmöglich aber ist es, den Begriff dieser Eigenschaften sowie alles dessen, was überhaupt Wert hat, als Folge aus dem gleichgültigen Inhalt dieser ewigen logischen und mathematischen Wahrheiten abzuleiten" (r_1 S. 47, 48). Hier erscheint die Wahrheit des Denkens als Gleichgültiges, Wertloses; die Betonung des Denkens als Mittel tritt hervor; die theoretischen Wahrheiten sind nur formale Ausdrücke jenes Wertinhalts; insofern könne man dem Werte des Guten ein prius zuschreiben.

45.

Der Gegensatz der Allmacht zur Wahrheit wandelt sich so in denjenigen der Allmacht zur Güte (3, 58 f; 607 f.; r_1 92 f.). Zwei scholastische Ansichten bekämpfen einander. Die eine sagt: Gott hat das Gute gewollt, darum ist es gut. Fasse man dies, sagt L., zeitlich oder unzeitlich, so bleibe man immer bei einer schlechthinigen Position stehen; überdies denke man Gott inhaltlos. Die andre Ansicht behauptet: Das Gute ist gut an sich; darum will es Gott. Insgeheim aber möchte sie sagen: Darum muß Gott es wollen. Auch hier liegt die Lösung parallel derjenigen auf dem Gebiete des Denkens. Weder für das Gute an sich noch für Gott ohne die „Richtung" oder „Art" des Guten hat der sittliche Geist ein Interesse; ja eben in der Synthesis beider besteht der Inhalt des religiösen Werterlebnisses.

46.

Diese alternierenden Ansichten und Fragen kehren wieder bei der Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Die religiöse Formulierung hat dieselbe in Schöpfung, Erhaltung und Regierung geordnet. Nur in unsrer eigenen geistigen Entwicklungsfähigkeit (3, 10), „nur in der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts fühlen wir ein ursprüngliches Bedürfnis, die Reihe

der Begebenheiten als eine Geschichte zu fassen, deren Ende wertvoller ist als ihr Anfang" (3, 11). Demgemäß erklärt sich auch die Beziehung der Welt zu Gott nur aus der des Menschen zu Gott. Zunächst wollen wir mit dem Begriffe der Schöpfung nur das behaupten, „daß sowohl die Tatsache der Schöpfung als der Inhalt der geschaffenen Welt ihren Grund einzig und allein in Gott haben" (r_1 § 38 S. 41). Den Hergang kennen wir nicht; Kosmogonien weist L. zurück; in allen Werken L.s kehrt das Wort wieder, daß wir nicht wissen, wie Wirklichkeit gemacht wird. Vergeblich müht sich die religiöse Dichtung ab, den Hergang wirklichkeitsgetreu zu malen. Gott selbst muß Hand angelegt haben; nicht der Wille allein genügt; eine Tat soll die Schöpfung sein, eine Arbeit; aber nur der unendliche Geist findet den Widerstand der Außenwelt; nur der Mensch legt Hand an (3, 5; r_1 § 52; 3, 589 f.). So soll es denn ein Hauch seines Mundes sein, ein gebietendes Wort, das er ausspricht. „Wie hartnäckig hält unsere Einbildungskraft an solchen Forderungen! Und doch sind wir uns währenddessen wohlbewußt, daß ja nicht die Geschwindigkeit, mit der jener Hauch sich bewegte, nicht die Erschütterung, welche die Schallwellen des göttlichen Worts in die Welt brächten, die wirksame Kraft des Schaffens bilden würde; immer würde diese Kraft doch nur in dem Willen Gottes liegen" (3, 5). Einen innerlichen Widerstand bei Gott anzunehmen, würde phantastisch sein. Aber doch habe die Betonung der Tat ein richtiges Moment; habe doch die religiöse Vorstellung immer „die expansive Liebe, die zur Mitteilung ihrer Seligkeit an andere Wesen drängt", als das Motiv der Schöpfung angesehen (r_1 56); „und durch eben diesen Gedanken wird auch vollständig das Verlangen befriedigt, welches zu der Vorstellung der göttlichen Arbeit führte; nämlich dies, daß die Schöpfung nicht, ohne Anteil des Gemüts und ohne beständiges Interesse an ihr, aus einem bloß gleichgültigen Willen Gottes als tatsächliche Folge geflossen sei, sondern daß Gott sich mit ihr in beständigem Zusammenhang des Mitfühlens und Miterlebens ihrer Ereignisse befindet" (r_1 56). Auf dieselbe Bahn werden wir gewiesen, wenn wir nach einem Grunde der Schöpfung fragen. „Wie ist diese Welt zu ihrer Wirklichkeit gekommen?" (r_1 49). Es sind dieselben beiden Reihen, die wir bei Betrachtung

der Untersuchungen über das formale M[1]) gefunden hatten, die die obengenannte Frage lösen, jene beiden unaufhebbaren Punkte (3_1 316; gr. Mph. 186), die den Ausgangspunkt unsrer Gesamtuntersuchung bestimmt hatten. Der Mikrokosmus[2]) wie die Metaphysik[3]) 1879 hatten ausgeführt, daß die Dinge nichts gewönnen, wenn sie „außer" Gott ständen. „Außer" und in Gottsein, Immanenz und Transzendenz, führt L. aus (r_1 52), sind nicht räumlich zu nehmen; auch sie haben einzig ihren Sinn in dem Fürsichsein endlicher Geister, in dem unaufhebbaren und unbestreitbaren Selbstgefühl meines Ich, das sich in Beziehung zu einer überragenden Wirklichkeit (aposteriori) findet. Was will also der Gedanke der Schöpfung sagen? Nichts andres, als daß Gott solche fühlenden Wesen schuf. Aus allen Verlegenheiten, die die Vorstellung einer Emanation, einer wirklichen im Gegensatz zu einer von Gott nur gedachten Welt, einer Wahl Gottes zwischen allen möglichen Welten seiner Phantasie (Leibniz) mit sich bringen, führt nur Ein Weg: „wir müssen Wirklichkeit in der Tat so auffassen: ‚Wirklich ist dasjenige, was einem endlichen[4]) Geist als von ihm unabhängige Wahrnehmung gegeben ist'. Soll daher der Weltgedanke Gottes eine Verwirklichung erfahren, die sich von seinem Gedachtwerden durch Gott unterscheidet, so kann dies nur dadurch geschehen, daß Gott einzelne endliche Geister schafft, und in diesen jenen Weltgedanken als äußere Wahrnehmung oder nur als ihren Gedanken entstehen läßt. Die Schöpfung würde sich daher dahin definieren, daß Gott den Gedanken, der zuerst sein eigner war, zum Gedanken andrer Geister werden läßt oder daß er diese Geisterwelt entstehen läßt, in welcher sein beständiges Wirken jenen seinen Weltgedanken als die Erscheinung einer sie äußerlich umgebenden und von ihnen wahrnehmbaren Stoffwelt vorgestellt werden läßt" (r_1 51/52).

---

[1]) Abschnitt 6. 10.

[2]) 3, 530 ff.

[3]) Mph. 1879 S. 189, mit Hinweis auf 3, 530 ff.

[4]) Von mir hervorgehoben.

47.

Bei Erörterung des Begriffs der Erhaltung hatte L. in den Vorlesungen über Religionsphilosophie 1875 (1. Aufl.) jene Antinomie zwischen Allmacht und Wahrheit behandelt; 1879 dagegen (1. Aufl.) hatte er sich eigens dem Begriffe der Erhaltung zugewandt. Eine Antinomie liegt auch hier zugrunde. Hat Gott die Welt geschaffen, so muß sie auch einen Augenblick für sich bestehen können; denn was hieße sonst schaffen? Will man sagen, die Welt ginge an ihren eigenen inneren Störungen wieder zugrunde, wenn Gott nicht beistände, so setzt man ebenfalls sein Schaffen herab. Andrerseits kann man die Welt nicht für sich bestehend annehmen, unabhängig von Gott. Die Lösung ist diese: Wieder sind es Vorstellungen und Gedanken des endlichen Geistes, der sein einmal geschaffnes Werk erhalten muß. Welchen Sinn hat also das Wort Erhaltung? Dürfen wir die Antwort geben, die L. nahe genug lag, die wir aber bei ihm nicht ausgesprochen finden: Der tätige Geist erst erlebt Geschehen, Werden, Erhalten. Nichts anderes will sie betonen als die fortdauernde „Wechselwirkung Gottes mit dem geistigen Innern der Menschheit" (3, 14).

48.

Gemäß den Ausführungen der alten Dogmatik pflegte nun L. neben der fortdauernden Einwirkung Gottes die plötzliche zu betrachten, nämlich das Problem des Wunders.[1]) Da er keine Naturgesetze über den Dingen kennt und da schon die Ausführungen über das formale M[1]) die Zahl der Elemente als allein durch die Idee des M bestimmt angenommen hatte, so findet er in dem Probleme keine Schwierigkeit prinzipieller Art. Nur die Beobachtung der Empirie lehrt, was wirklich ist. Aber in der Anwendung dieses Prinzips wehrt L. allen üblichen Wunderglauben ab. Nur wo ein hervorragender Wert in die Weltgeschichte eintrete (3, 365; r_1 62) oder als Wirkung inbrünstigen Gebetes (r_1 62), will er das Wunder, doch immer noch mit Vorbehalt, gelten lassen. Dabei will er es, mit offenbarer Inkonsequenz,

[1]) r_2 behandelt das Wunder unter dem Titel Weltregierung.

nur „in dem Innern der Gemüter", aber als Wirkung Gottes geschehen lassen. Es ist sichtlich das Interesse an der Erklärung der Auferstehung Christi, das ihn hier bestimmt und ihn die Ansicht der „objektiven Vision" entwickeln läßt (r_1 62/63; 3, 365).

49.

Vollends tritt nun die Beziehung zu den endlichen Geistern in der Erörterung über die Weltregierung zutage. Eine „Regierung" hat nur dann Sinn, wenn sich innerhalb des Geschehens freie oder selbständige Anfänge finden. Hier aber gerät die Erörterung in eine scheinbar unauflösliche Antinomie. Vorauswissen des Freien ist unmöglich. Wir finden die Lösung durch die ideale Realität der Zeit. Falckenberg[1]) hat diesen Punkt in L.s Lehre zu völliger Klarheit entwickelt. Der Eindruck des Werdens, des Zeitverlaufs war L. zu mächtig; so spricht er ihm in der gr. Mph. (297; vgl. bes. 302) Realität zu. Die Sukzession ist gültig; sofern sie von Geistern angeschaut wird, ist sie wirklich; Gott erlebt sie; mehr Realität bedarf es nicht.[2]) So handelt es sich also für Gott nicht um ein Vorauswissen, sondern nur um ein Wissen. Dies findet L. als letztes in sich nicht widerspruchsvolles Postulat, dessen Erfüllungsweise wir aber nicht kennen (r_1 67/68).

50.

Fragen wir nun nach dem Ziele der Weltregierung, so kann dieses in nichts anderem liegen als in jener Welt der Geister. Gott selbst können wir keinen Zweck zuschreiben derart, wie wir es einem endlichen Wesen tun. Was einmal Gottes Wille ist, das bedarf keiner Verwirklichung mehr. Eine Geschichte Gottes können wir nicht schreiben (r_1 64). Gott ist raum- und zeitlos; das will sagen: er ist der Grund, der beständige Schöpfer von Raum und Zeit; nichts anderes sollen die religiösen Bezeichnungen der Allgegenwart und Ewigkeit bedeuten. Nicht einmal Eigenschaften können von Gott ausgesagt werden in der Art, wie sie

[1]) R. Falckenberg, L.s Zeitlehre. Zeitschr. f. Phil. u. ph. Kr. 105, Separatabdruck.

[2]) Falckenberg a. a. O. S. 13.

von Menschen ausgesagt werden; denn er selbst ist ja der Grund, daß überhaupt Eigenschaften wahrgenommen werden. Deshalb gebührt ihm nur das Prädikat der Einzigkeit. Erst nachdem der wirkliche Gott ist, vermag der menschliche Verstand den Begriff der Gottheit zu bilden und von einem Gott als einer numerischen Einheit zu sprechen. Und doch, da Gott das höchste Gute, der Inbegriff des Guten ist, hat er eine Beziehung zu dem, was der endliche Verstand mit „außer Gott“ [1]) bezeichnet. Gut ist nur die Liebe, die die Seligkeit anderer will; dahin faßt L. (3, 608; r_1 71) den Inhalt Gottes zusammen; Gott ist Seligkeit in der unantastbaren Form der Heiligkeit. Liebe ist sein Wesen.

51.

Es ist sehr charakteristisch für L., daß er an den Abschnitt, der über Weltregierung handelt, einen eigenen anschließt: „Von dem wirklichen Weltlauf“ (r_1 75; anders r_2). Die Wirklichkeit ist es, die uns von diesem Glauben zurückhält. Wie eine schmerzdurchdrungene Elegie schildert uns das Ende des zweiten Buchs (445) die vergängliche Welle des Menschen. „Wie viele Seelen erscheinen in diesem irdischen Leben nur, um es ebenso schnell zu verlassen, ziellos, zwecklos, ohne irgendeine Frucht der Entwicklung in ihrem kurzen Dasein! Und der Überblick der menschlichen Schicksale —, was zeigt er anderes als die beständige Wiederkehr derselben Mühen und Leiden, derselben Mißverständnisse und Verkehrtheiten, nur durch die Verschiedenheiten der äußeren Szenerie abwechselnd, und aufgehellt überall von denselben einzelnen Lichtern eines bald wieder erlöschenden Genusses? ... Wie wenig zahlreich die Augenblicke, in denen es uns vorkommt, als hätten wir wirklich gelebt und uns nicht nur mit den Zurüstungen zum Leben beschäftigt.“ Mögen Wissenschaft, Kunst und Technik fortschreiten, führt das 2. Kapitel des 3. Bandes aus (3, 27), der einzelne Mensch schreitet nicht fort; „das Ganze der Wissenschaft beherrscht niemand mehr mit gleichmäßigem Verständnisse. Ihre Früchte genießt die größte Menge ohne Kenntnis ihrer Herkunft und ohne Dank“ (r_1 85). Der moralische Charakter des einzelnen hat sich

[1]) vgl. Abschnitt 46.

nicht verbessert. Trotz aller Technik beruhen insgeheim die Aussichten auf die Fortdauer der Menschheit auf der Fortdauer der Übel selbst (r_1 85). Trotzdem wäre es falsch, zu sagen, das Übel löse sich im großen ganzen in eine Harmonie. Soll das ein Trost sein, sagt L.: „Im großen betrachtet zwar ist Harmonie, aber näher betrachtet die Welt voller Elend?“ (3, 604). Jede Ansicht, die das Übel zu verkleinern sucht, ist darum abzuweisen. Auch sei es durchaus nicht akzessorisch, was nur ein Blick auf die Tierwelt zeige. Phantastisch sei es, in Gott ein böses Prinzip zu suchen. Sage Schelling, in Gott sei ein dunkler Urgrund, so bilde er nur einen Namen für das, was er suche. Leibnizens Motivation könnte allenfalls einen Mangel an Gutem motivieren, aber niemals begründen, daß dieser Mangel selbst die positive Form des Übels annehme (r_1 81). Weiße hatte gesagt: durch die ewigen Wahrheiten, die auch dem Verstande Gottes ebenso denknotwendig vorschweben wie dem endlichen Geiste, sei seine Allmacht wesentlich eingeschränkt. Sei, sagt L., auch diese Denknotwendigkeit in Gott schon falsch, so sei vollends nicht einzusehen, inwiefern die ewigen Wahrheiten das Übel bewirkten. Vielmehr habe man oft gerade den Eindruck, daß das Übel in den besonderen Tatsachen, die vorhanden sind, bestehe, an deren Stelle aber auch andere sein könnten. Rede man nun von dem Leiden als einem göttlichen Erziehungsmittel der Menschheit, so suche man eine Antwort durch eine Fülle von Rätseln zu geben. Die Erziehung, wie sie faktisch sei, benutze zwar das Übel, ob aber durchaus notwendig im ganzen der Welt, sei fraglich. Was wolle man denn aber mit Erziehung der Menschheit sagen? Nur ein einzelner könne erzogen werden; auch die Menschheit existiere nur in einzelnen Menschen; selbst wenn man nun von Vergangenheit und Zukunft absehe, so könne man noch nicht einmal die Menschen eines Zeitalters unter Menschheit zusammenfassen, von deren Erziehung man mit einiger Wahrscheinlichkeit reden könnte. „Es hat nie eine Periode der Bildung gegeben, in welcher die ihr eigentümliche Bildung die ganze Menschheit oder auch nur die Gesamtheit des einen Volkes durchdrungen hätte, das deren vorzüglichster Träger war. Alle Stufen und Schattierungen sittlicher Roheit, geistiger Stumpfheit und leiblichen Elends haben sich stets neben der gebildeten Feinheit

des Lebens, dem hellen Bewußtsein über die Aufgaben des menschlichen Daseins und dem freien Genuß der Vorteile bürgerlicher Ordnung vorgefunden. Die Menschheit gleicht in den verschiedenen Augenblicken ihres geschichtlichen Fortschritts nirgends einem zusammenhängenden klaren Strome, der mit gleicher Geschwindigkeit aller seiner Teile flösse; sie gleicht vielmehr einer Masse, deren größere Hälfte zäh und langsam fortschreitend sehr bald sich in den gewöhnlichsten Hindernissen des Ufers verfängt und dort zu untätiger Ruhe erstarrt; es ist immer nur ein dünner Stromfaden, der im Sonnenschein glänzend sich mit unbesiegbarer Lebendigkeit durch die Mitte dieser trägen Schichten fortarbeitet." Doch könne man die Entwicklung auch einfach dahin fassen, daß sie ein bestimmtes Ideal erreichen solle. Die Wirklichkeit aber spreche zunächst dagegen, daß es in den einzelnen wirklich erreicht werde, daß die Entwicklung der Wissenschaft, der Gesellschaft, der Technik wirklich den einzelnen bessere. So könne nur der religiöse Glaube von einer Menschheit reden. „Die Ahnung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, daß, in welcher geheimnisvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt doch auch für sie geschieht: Dieser Glaube erst gestattet uns, von einer Menschheit so zu sprechen, wie wir es tun" (3, 51). „Nicht um unsers Glückes willen verlangen wir unser Glück, sondern weil der Sinn der Welt sich in Widersinn verkehren würde, glauben wir an den einstigen Genuß aller" (3, 50).

52.

Aber dieser Glaube erklärt das Dasein des Übels nicht. So erkläre man ihn durch die kraft Freiheit erfolgte Wirklichkeit des Bösen, das das Übel als Konsequenz nach sich ziehe. Dabei sei nicht einzusehen, sagt L., daß das Böse die Übel, z. B. den Tod nach sich ziehe. Diese Auffassung hat L. energisch abgewiesen; ebenso hat er in den Diktaten der Religionsphilosophie, besonders 1875, den Gedanken der solidarischen Einheit des Menschengeschlechts mit scharfen Worten abgelehnt (vgl. r_1 82, 100; vgl. 3, 368 u.).

Eine Erklärung des Bösen und des Übels ist unmöglich. Deshalb ist jedoch der Pessimismus nicht berechtigt; er verleugnet das Beste und Wertvollste in dem menschlichen Geiste. Es erfordert darum einen Entschluß des Charakters, das Böse doch nicht irgendwie in Gott zu suchen, sondern an seine Güte zu glauben. Jede Spekulation über Gott und das Böse bleibt bei der Unlösbarkeit dieses Rätsels nutzlos. Nur die Tat löst es (vgl. III 533).

53.

Abschließend findet auch L. für die Summa seiner Religionsphilosophie keinen besseren Ausdruck (r_1 92) als die einfältige und tiefe Weise des Evangeliums: Gott der Vater, die Menschen die Kinder; als Kinder gleichsehr vor Überhebung bewahrt als vor dem Versinken in den Staub der Kreatur (r_1 94). Des Vaters Willen zu tun ist Seligkeit. Das Herz gibt sich auf, um sich selbst zu gewinnen. Aus der Vereinzelung befreit, wird es selbst erst ein Glied der Menschheit. Die Wirklichkeit wird zum Reiche Gottes. Keine Satzungen, weder des Denkens noch des Handelns, gibt die Religion; keine Kosmogonien, keine sozialen Theorien, nichts Statutarisches, keine Zeremonien; Gesetz und Verwaltung steht ihr fern (3, 151); sie ist Beziehung von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, Teilhaben der Menschheit am Leben Gottes.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Ich, Hermann Bohner, geb. den 8. Dezember 1884 zu Abokobi (Goldküste) als Sohn des Ph. Heinrich Bohner (Missionar, 1863—1899 Goldküste, Kamerun) und seiner Gattin Johanna, geb. Krieg, evangelischer Konfession, bayrischer Staatsangehörigkeit, erhielt den ersten Unterricht in einer Privatschule zu Basel, besuchte nach Rückkehr meiner Eltern das Gymnasium ihres jeweiligen Aufenthaltsortes, 1899—1901 dasjenige zu Lörrach unter der Leitung des † Dr. Julius Keller, 1901—1903 dasjenige zu Speyer a. Rh., unter dem Rektorate des derzeitigen Oberstudienrates Dr. Degenhart, studierte 1903—1907 Theologie und Philosophie an den Universitäten zu Tübingen (1903/04), Halle (1904—1906), Erlangen (1906/07), bestand 1907 die theologische Aufnahmeprüfung vor dem Kgl. Bayr. Prot. Konsistorium der Pfalz, bezog nach längeren Privatstudien 1911/12 die Universität Straßburg und legte die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen Elsaß-Lothringens ab. Von zwei halbjährigen Unterbrechungen abgesehen (1908 im Dienste der Deutschen Landerziehungsheime des Dr. Lietz, dem ich dankbar verbunden bin, 1911/12 in Straßburg), stand ich 1908—1914 in Königsfeld i. B. im Institutsdienste der Ev. Brüdergemeine, der ich viel verdanke, und trat mit dem Jahre 1914 in den Dienst des Allgem. Ev. Prot. Missionsvereins, um an dessen Schule in Tsingtau zu wirken.

Allen meinen Lehrern auf Gymnasien und Hochschulen sage ich ergebenen Dank. Dreien finde ich mich an dieser Stelle zu besonderem Danke verpflichtet: D. Max Reischle, der den Studenten zu anhaltsamem Studium Kants geleitet; Prof. Dr. Falckenberg, der mich auf Kants großen Nachfolger Lotze hinwies und mir damit eine bleibende Förderung zuteil werden ließ; Prof. Dr. Hensel, der die große Freundlichkeit besaß, trotz der Kürze der mir zu Gebote stehenden Frist meine Arbeit zu prüfen.

3 0112 072869800